شرح فوائد (۳۰) صفحه اول افتاده

لیراجع ذلك الكلام ليفهم منه المراد وانما هي بالنسبة الى ما ذكره العلماء و
الحكماء غريبة مستنكرة وان كانت بين ائمة الهدى ع و بين خواص شيعتهم
مذكورة مشتهرة وكان سلمه الله تع على ما الزمت نفسي من حقه ملتمسا
لذلك اوجبت ذلك الالتماس على الاتيان بما يسهل الاتيان به
لان هذا منى فى مثل هذا الحال غاية المقدور ولا يسقط الميسور با
المعسور مستعينا بالله على الاداء وسائلا منه عز وجل الرضا
انه على كل شيء قدير وصدرت المتن بقولى قلت والبيان بقولى اقول
لتبيين من ذلك الفروع الاصول قلت انى لما رايت كثيرا من الطلبة يسوقون
فى المعارف الالهية القول ذلك لشدة تحقيقاتهم وكثرة تدقيقاتهم وايراداتهم
للاشكالات واثباتهم للاعتراضات حتى لا تكاد تجد شخصين متوافقين
وذلك لاختلاف افهامهم وانظارهم وتغاير ملتفاتهم واعتباراتهم
والسبب فى ذلك انهم يقولون ان الاعتقادات امور عقلية ولا
يجوز التقليد فيها ويلزم من هذا ان كل واحد يثبت ما يفهمه
وحيث كان الظاهر تابعا للباطن ودليلا عليه كما قال الرضا ع قد
علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هيهنا
هي وانت اذا نظرت الى صور اجسامهم وكلامهم وافعالهم الطبيعة
رايتها كلها مختلفة وهي صفة بواطنهم واذا جرى كل واحد منهم على
مقتضى طبيعته خلقته كما هو معنى قولهم ان الاعتقادات امور
عقلية لا يجوز فيها التقليد وجب ان يختلفوا ولا يتفقوا بخلاف
الذين يعتقدون بعقولهم بما يفهمونه من شيء واحد بان يكون كل
واحد منهم طالب للمراد من ذلك الشيء الواحد فانهم لا يختلفون لا
جتماعهم عليه مثاله اذا نظر جماعة الى شخص حاضر عندهم فانهم
لا يختلفون فى وصفه اختلافا كثيرا لان افهامهم فى ادراك صفاته

تابعة لابصارهم فيفهمون مما راوا وهؤلاء مثال الذين يعتقدون
بعقولهم بما علمهم الله سبحانه واخبرهم نبيه صه واوصياؤه صلى الله عليه
وعليهم اجمعين فانهم لا يكادون يختلفون لان كلام الله وكلام نبيه
واهل بيته عليهم السلام يجمعهم واما الذين يعتقدون ما يخطر على
خواطرهم من غير امر جامع ترجع تلك الخواطر اليه بل كل واحد منفرد
عن غيره فانهم كما كانوا مختلفين في الصور بحيث لا تجد اثنين على صورة
واحدة كذلك هم في اعتقاداتهم قلت ويتوهمون انهم تعمقوا في المعنى
المقصود اقول يتوهمون ان تدقيقاتهم انما هي في تحقيق الحق الذي
هو المقصود وليس كذلك لان المعنى المقصود هو معرفة الله كما وصف
نفسه على السنة اوليائه لا على السنة المتكلمين والحكماء فاذا كان
سبحانه اكمل الدين لنبيه صه ونبيه عم قد استحفظه كله عند اوصيائه
عليه وعليهم السلام قال تع اليوم اكملت لكم دينكم فمن اراد ان يعرف
الله سبحانه بعقله فليعرفه بما وصف به نفسه ولا وصف نفسه الا على
السنة اوليائه صع فالواجب ان ينظر فيما قالوا ويفهم ما ارادوا
واما من لم ينظر في ذلك ويريد ان يعرف الله سبحانه فانه لا يقع فهمه
الا على الباطل لانه ما وصل الى الازل ولم يره ليصف ما راى والعقول
لا تدرك تلك الامور المقدسة عن الادراك فكيف يعرف الله من لم ياخذ
عن الله قلت وهو تعمق في الالفاظ لا غير اقول لانهم اذا لم يصلوا الى
القديم تع ولم ينزل اليهم كان ما يعرفون ما يدل لهم اللفظ عليه ولهذا
قالوا ان الوجود يطلق على الله سبحانه وعلى الخلق بالاشتراك المعنوي
لانهم يقولون ان المفهوم منه هو المعنى المصدري الرابطي او النسبي
والبسيط المعبر عنه بالفارسية بهست وهذا عندهم هو حقيقة الشيء
سواء كان واجبا ام ممكنا فيلزمهم ان يكون الخالق عز وجل والمخلوق

من سنخ

من شيخ واحد فيلتزمون به و لا شك ان من كان كذالك فهو مشابه لغيره ويلزم منه القول بالحلول في الوجود تعالى ولو انهم رجعوا في تعقلهم و فهمهم الى ما وصف به نفسه لاستقام اعتقادهم مثل قوله تعالى ليس كمثله شئ فان من صدق بما انزل في كتابه بانه تعالى ليس كمثله شئ لم يقل بان الوجود يصدق على الرب و العبد حقيقة بطريق الاشتراك المعنوي لاستلزام ذالك المساواة التي هي اشد من المماثلة ومن قال بالاشتراك المعنوي فانه انما عول على مدلولات الالفاظ فان وجود الله تعالى عنده وجود حقيقي ووجود العبد المخلوق الفاني وجود حقيقي و امثال ذالك وهذا هو معنى قولنا هو تعمق في الالفاظ لا غيرها. ثم رايت انه يجب على ان اودعهم بعجايب من المطالب فقول اني لما اردت هداية من سبقت له العناية بالنجاة لا يمكن ذالك مني في حق من عنده علم بشئ من خصوصا من تشبع نفسه بآراء العالم فانه قد انس باشياء لا تقدر نفسه على مفارقتها ولا يقدر ان يقال فيه انه كان لا يعلم حتى تعلم فاذا سمع خلاف ما عنده رده بجملة من كلامهم فتمتنع نفسه بالبقاء على الحالة الاولى واما اذا ذكرت اشياء لم يسمع بها ولم تذكر قط فلا يكون له سبيل الى فهمها فضلا عن ردها لان نفسه تتتابع اذا سمع شيئا غريبا فتطلب الاطلاع عليه مع العجز عن معارضته فيكون حينئذ قلبه فارغا عن الرد و المعارضة فيتمكن من هذا الامر الجديد التي فيه نجاته وهذا معنى اودعهم بعجايب المطالب وقد ان لم يذكر اكثرها في كتاب بقلم بشر فذكرها في خطاب اول لم يذكر اكثرها في كتاب بعض انه قد يذكر بعض منها الا انه ليس على حد الذي من البيان او يذكر مجملا مثلا انهم في ذكر الحصص الحيوانية في الانسان والفرس والطير فانهم يذكرون انها من حقيقة واحدة هي الحيوان وانها متساوية وانما يميزها الفصول وانا قد ذكرتها على نحو ما عثر عليه الحكماء ولا وقف عليه العلماء لانهم ياخذون تحقيقات بعضهم عن بعض وانا لما لم اسلك طريقهم واخذت تحقيقات ما علمت عن ائمة الهدى

لم ينطرق على كلامي الخطاء لاني ما اثبت في كتبي فهو عنهم وهم ع معصومون عن
الخطاء والغفلة واني لم اخذ عنهم لا نخطي من حيث هو تابع وهي تأويل
قوله سيروا فيها ليالي واياماً آمنين وقولي ولم يجر ذكرها في خطاب يعني في خطاب
احد غيرهم ع والا فانا ذكرت انه انما يذكر في الاحاديث بالاشارة والتلويح لاهله
وعلى الله تع قصد السبيل الخ و يكون ذلك سبيلا لدليل الحكمة اقول الحكمة قد تطلق
ويراد بها الحكمة العلمية وقد يراد بها الحكمة العملية ونحن نريد بها الحكمة
العلمية والعملية معاً لان دليل الحكمة هو الدليل الكشفي العياني الذي يخبر به
المستدل بعد معاينته ما اراد من معاني الفاظه لا مجرد الالفاظ والكل يدعي ذلك
ولكن الدعوى بغير شروط المدعي باطلة فنقول دليل الحكمة العلمية والعملية
بشروطهما لان احدهما لا يكفي عن الآخر وان كان بشروطه وشروط العلمية
ان يجمع قلبه على استماع المقصود والتوجه اليه من غير ان يريد
العناد والرد لانه لو استمع وهو يريد الرد والعناد كان مشتغلا بفكره بما
هو بصدده فيتفرق قلبه ولا يفهم المراد وان لا تركن نفسه الى ما انست به
فان حب الشيء يعمي ويصم المحب حتى انه يصعب عليه مفارقة ما عنده وان ظهر
له كونه مرجوحاً فيتكلف الجواب عما يخالفه والا يعتمد على مجرد ما عنده
من القواعد والضوابط فان من اعتمد على ذلك غالباً لا يكاد يصيب الحق بل يرى
كل ما يوافق قواعده صحيحاً وان كان عند نفسه مرجوحاً واذا التفت الى
مرجوحيته اعرض عنه اعتماداً الى قواعده ويرى كل ما يخالفها باطلاً وان وجد
في نفسه رجحانه او حقيقته اتكالاً على قواعده ولعل الغلط انما هو في قواعده
اما في اصل صحتها او في عمومها فاذا ترك العناد والانس بالمسئلة وعدم الالتفات
الى القواعد وانما ينظر فيما يرد عليه من الكتاب والسنة وفيما اراه الله
سبحانه من اياته في الآفاق وفي نفسه بمحض فهمه وذكائه بحيث يكون منعزلاً
من الكتاب والسنة وآيات الله سبحانه قابلاً منها مصدقاً لها فيكون تابعاً

ولا يكون

ولا يكون ماولاً للكتاب والسنة وآيات الله على ما يلايم مراده و
مشهورة فيكون متبوعا وهي تابعة له وشروط العملية ان يكون مخلصا
لله عز وجل في توحيده وعبادته بحيث لا يكون له غرض الا رضى الله سبحانه
في كل شيء فاذا تمت له شروط العلم وشروط العمل جميعا على الوجه
المطابق للكتاب والسنة حصل له دليل الحكمة الذي لا يعرف الله
الا به قلت لان الذي كانوا طلبوا به الغاية دليل المجادلة بالتي هي
احسن اقول واعني بدليل المجادلة بالتي هي احسن ما ذكره العلماء
في كتبهم من البراهين والاقيسة بجميع انواعها كما هو مقرر في المنطق و
في علم الاصول وهذه الادلة انما هي مستنبطة من ادراك عقولهم و
افهامهم ولو عرف بها الله تع لكان ملحقا لعقولهم وافهامهم هذا
اذا كانت المجادلة بالتي هي احسن بان يكون الدليل على نحو قررنا في
محله واما لو كان بخلاف ذلك لم ينتفع به وان كان في غير معرفة الله
قال وذلك لا يوصل الا الى عالم الصور والمعاني اقول يعني ان دليل
المجادلة بالتي هي احسن على كمال ما ينبغي فيه لا يوصل الا الى عالم الصور
التي هي المحدودة بالابعاد سواء كانت جوهرية كالنفوس او عرضية
كالاشباح المثالية او المعاني التي هي الذوات المادية سواء كانت
مادتها عنصرية ام نورانية ام غيرهما كالمعاني المصادر لان المراد بها
ما هو اعم من الذوات الاصطلاحية اعني ما وضعت الالفاظ بازائها
او ما ليس بجثة سواء كانت كلية ام جزئية لان المراد منها حقايق الاشياء
المطلقة سواء كانت المواد خاصة ام الاشياء المركبة منها او من الصورة مع
قطع النظر عن التركيب والحاصل ان جميع ذلك اعني ما يكون مدركا
ومتحصلا بدليل المجادلة لا ينفك عن الاشارة العقلية او الحسية و
كل ذلك مستلزم للحصر والاحاطة وكل شيء من ذلك غير جايز في معرفة

الذى لاتدركه الابصار ولا تحويه خواطر الافكار فلذا قلنا بان هذا الدليل لا يوصل الا الى عالم الصور او المعانى وما كان كذا امتنع استحالة فيما ليس كذا قلت ولا يوصل الى معرفة الاشياء كما هى كما قال صم اللهم ارنى الاشياء كما هى اقول ان دليل الحكمة يوصل من استعمله الى معرفة حقايق الاشياء على ما هى عليه فى نفس الامر وهى التى سئلها اذا نظرت م من ربه ان يريه ايها لان الاشياء اذا نظرت اليها من حيث هى كانت مجردة عن كل ما سوى ذواتها والشئ اذا نظرت اليه مع قطع النظر عن جميع مشخصاته ومميزاته خلص من جميع الجهات والكيفيات والنسب واذا خلص من ذلك كله تجرد عن الاشارات والهيئات والاوضاع فلا يكون معنى ولا صورة او تستلزمها الاشارة قلت ولا يوصل الى ذلك الا دليل الحكمة اقول لانه يوصل الى معرفة الشئ معرى عن كل شئ حتى عن جهة التعرى والتجرد عن الكيف والاشارة بخلاف غيره من دليل الموعظة الحسنة ودليل المجادلة بالتى هى احسن قولى وارجو من الله فى ذلك ان يهدى به من التمس الهدى بهذا الدليل سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل اقول انما قلت من التمس الهدى بهذا الدليل لان من كان كذلك لا بد وان يكون همه رضى الله لا غير ومن كان كذلك لا يقصد العناد ولا الركون الى ما انست به نفسه وان تبين له انه مرجوح ولا يرجع الى قواعده لا غير مع ان ما خالفه ايضا جار على قواعد تعارض قواعده وربما تكون اصح منها وانما يطلب الحق وهو محض لعدم تقصيره وقد ضمن الله سبحانه لمثل هذا ان يهديه الى الحق الذى يرضى به كما قال تعـ و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين ولا يكون فى الحقيقة مجاهدا فى الله الا اذا وفق لاستعمال هذا الدليل وذلك لانه سبحانه لا يخلف وعده ولو كان ما يدعونه يصدق باستعماله لطالبيهم انه

مجاهدتهم في الله لكان كل من فعل ذلك وصل الى العلم الذوقي لضمان الله للمجاهد
فيه فلما لم يصل اولئك الى العلم العياني بمثل استعماله المجادلة بالتي
هي احسن علم بان ذلك لا تتحقق به المجاهدة في الله وانما تتحقق به
باستعمال دليل الحكمة بشروطه التي تتحقق بها دليل الحكمة من
مثل الشروط التي ذكرنا التي هي الصدق في العلم والعمل كما اشرنا
اليه سابقا قلت الفائدة الاولى في ذكر تفصيل الادلة الثلثة
اقول يعني في ذكر بيان اقسامها وانها تنقسم باعتبار انواعها الى ثلثة
ادلة ثم في ذكر مستندها وشرطها اقول يعني في ذكر منشائها
الذي يحصل هي منه وشرطها الذي يتحقق به على كمال ما ينبغي قلت
اعلم ان الادلة ثلثة كما قال سبحانه لنبيه صلى الله عليه وآله ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن الاول دليل الحكمة اقول
يعني قوله تعالى ادع الى سبيل ربك اي الى ما يريد الله سبحانه من عباده
المكلفين باحد ادلة ثلثة لان المدعوين من المكلفين ثلثة انواع
فان كانوا من الحكماء العقلاء والعلماء النبلاء ادعهم للحق الذي
يريد الله منهم من معرفته بدليل الحكمة يعني بالدليل الذي هو في العياني
الذي تلزم منه الضرورة البداهة بالمستدل عليه لانه نوع
من المعاينة مثل ما قلنا في كثير من كتبنا ومباحثاتنا لمن يقول ان حقايق
الاشياء كامنة في ذات الله تعالى بنحو اشرف ثم افاضها الخ قلنا لا بد وان يكون
لذاته تع قبل الافاضة حال مغاير لما بعد الافاضة سواء كان التغير
في نفس الذات ام فيما هو في الذات اعني حقايق الاشياء فقد
كانت الذات محلا للتغير المختلف ويلزم حدوث الذات وهذا
شيء قطعي ضروري من نوع دليل الحكمة وهو اشرف الادلة
ولهذا قدمه الله سبحانه فقلنا فالاول دليل الحكمة قلت وهو الة

احسن

لانه ان حصل التغير في الذات لزم حدوث الذات وان حصل التغير فيما هو في الذات فهو في الذات ع

للمعارف الحقيقية أقول يعني ان دليل الحكمة آلة لتحصيل المعارف الالهية الحقيقية وبه يعرف الله لا بغيره من الادلة والذين يطلبون معرفة الله بغيره مثل دليل الحكمة الموعظة الحسنة كما اذا اعتقدت ان لك صانعا فلا شك في كونك ناجيا من عقوبته وان لم تعتقد لم تقطع بنجاتك من عقوبته بل يجوز ان يعذبك فلا يحصل لك القطع بالنجاة الا مع اعتقاد وجوده تع فهذا مثل دليل الموعظة الحسنة ومثل هذا لا يحصل به المعرفة الحقيقية وانما هو بيان طريق السلامة وكذلك مثل دليل المجادلة بالتي هي احسن كما اذا قلت ان كان في الموجودات قديم خالق وليس بمخلوق ثبت الواجب تع والا فلا بد لها من صانع اذ يستحيل ان توجد نفسها او توجد بغير موجد لها وكلا الوجهين محال وهذا مثال دليل المجادلة بالتي هي احسن ومثل هذا لا يحصل به المعرفة الحقة وانما هو يقطع حجة المخالف بخلاف مثل دليل الحكمة كما اذا قلت ان كل اثر يشابه صفة مؤثره وانه قايم بره اي بفعله قيام صدور كالكلام فانه قايم بالمتكلم قيام صدور وكالاشعة و الصور في المرايا فالاشياء هي ظهور الواجب بها لانه تع لا يظهر بذاته والا لاختلفت حالتاه ولا يكون شيء اشد ظهورا وحضورا وبيانا من الظاهر في ظهوره لان الظاهر اظهر من ظهوره وان كان لا يمكن التوصل الى معرفته الا بظهوره مثل القيام والقعود فان القايم اظهر في القيام من القيام وان كان لا يمكن التوصل اليه الا بالقيام فتقول يا قايم ويا قاعد وانت انما تعني القايم لا القيام لانه بظهوره لك بالقيام غيب عنك مشاهدة القيام اصلا الا ان تلتفت الى نفس القيام فيحتجب عنك القايم فهذا الاستدلال الذي هو من دليل الحكمة يكون عند العارف اظهر كل شيء كما قال سيد الشهداء عم ايكون لغيرك

في المرادي

لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك فهو ويحصل به المعرفة الحقة ولا تحصل بغيره اصلا قلت وبه يعرف الله ويعرف ما سواه اقول يعني دليل الحكمة به يعرف الله ويعرف ما سواه اى ما سوى الله سبحانه مثل اياته الدالة عليه نحو معرفة النفس فانك اذا عرفتها مجردة عن كل نسبة واضافة وعن جميع العوارض والمشخصات بان نعتها مجردة عن جميع سبحاتها من غير اشارة عرفت الله سبحانه لانها هي وصفه لنفسه تعالى فمن عرف وصفه لنفسه عرفه وهي حقيقة ذلك الوصف قلت ومستنده الفؤاد والنقل اقول يعني انه ينشأ عن الفؤاد لانه انما يدرك بنظره والمراد بالفؤاد في كلام الائمة هو الوجود بالمعنى الثاني الذي ذكرته في شرح مشاعر الملا صدر الدين الشيرازي اعني الشيء من حيث كونه اثر الفعل الله فان الشيء له اعتباران اعتبار من ربه وهو انه اية الله واثر فعل الله واعتبار من نفسه وهو هويته من حيث نفسه وهو المهية الثانية ويحتمل ان يراد بالفؤاد ما ذكرناه بالمعنى الاول وهو اول فائض من فعل الله وهو عندنا هو المادة المطلقة وانفصاله عند فعل الله هو المهية الاولى التي هي قابلية والحاصل ان الفؤاد هو الوجود وهو الذي يعرف الله وبه يعرف الله وهو في الانسان بمنزلة الملك في المدينة والقلب بمنزلة الوزير وانما اختص دليل الحكمة الاصطلاحي في ادراك الفؤاد لانه هو الذي يدرك الشيء مجردا عن جميع ما سوى محض وجود الشيء مع قطع النظر عن جميع عوارض الشيء الذاتية كاركان القابلية ومتمماتها والعارضية بلا اشارة ولا كيف ولا يحصل من غير الفؤاد فلذا كان محل المعرفة ولذا قلنا مستنده الفؤاد واما النقل والمراد به الكتاب والسنة

ومعنى كونهما مستنداً لذلك الدليل احتمالهما محل استنباطه لاشتمالهما على الاحتجاج به على وجه لا يحتمل الخطاء والغفلة وسياق الاشارة الى بيان ذلك قلت اما النقل فهو الكتاب والسنة اقول انما قدمنا ذكر النقل على ذكر الفواد لكونه اصلا لاستنباط ذلك الدليل ومتبوعا للفواد ولان الكلام في النقل قليل اذ لا ايراد بيان ذلك وانما المراد مجرد ذكره واخرنا الفواد في البيان لطول الكلام عليه بالنسبة الى النقل والمراد بمستنده منهما هو المحكم منهما لا المتشابه قلت اما الفواد فهو اعلى مشاعر الانسان اقول لان مشاعر الانسان الصدر والمراد بها الخيال والنفس الكلية التي هي محل الصور العلمية كلية او جزئية فهو محل العلم ويقابله الجهل والقلب وهو محل المعاني واليقين بالنسب الحكمية ويقابله الشك والريب والفواد وهو محل المعارف الالهية المجردة عن جميع الصور والنسب والاوضاع والاشارات والجهات والاوقات ويقابله الانكار فهو اذن اعلى مشاعر الانسان قلت وهو نور الله الذي ذكره عم في قوله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله اقول لانه عم يريد بهذا النور هو الفواد لان الصادق عم ذكر ان ضياء المعرفة يتجلى في الفواد وذكر عم في حديث آخر انه هو النور الذي خلق الله منه المؤمن وانه هو نور الله الذي هو الفراسة كما في الحديث قلت وهو الوجود لان الوجود هو الجهة العليا من الانسان يعني وجهه من ربه اقول كما ذكرنا قبل من ان لكل شيء له اعتبارا لمن اعتبار من ربه وهو الوجود وهو الفواد وله وزير يعينه كما يقتضيه من الطاعات وهو العقل واعتبار من نفسه وهو الماهية ولها وزير يعينها على ما يقتضيه من المعاصي وهو النفس الامارة بالسوء قلت لان الوجود لا ينظر الى نفسه ابداً

بل الى

بل الى ربه كما ان المهية لا ينظر الى ربه بل الى نفسها اقول يعني ان
الوجود اثر وصفة والاثر والصفة لا يتحقق ولو في التعقل الا تابعا
متقوما بغيره بخلاف المهية فانها هي هوية الشيء من حيث
هو فهي لا تعقل الا مستقلة ولهذا قيل انها على منية الاصل الحكم
كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار وقد اشار
القاسم ع الى هذا المعنى في تفسير قوله فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد
ومنهم سابق بالخيرات باذن الله قال ع الظالم من يحوم حول نفسه
والمقتصد يحوم حول قلبه والسابق يحوم حول ربه ع فالاول
في هذا الحديث العامل بمقتضى مهيته فانها ناظرة الى نفسها لا غير
والثالث فيه العامل بفؤاده ووجوده فانه بمقتضاه ناظر الى ربه
لا غير واما شرطه فان تنصف ربك لانك حين تنظر بدليل
الحكمة انت تحاكم ربك وهو يحاكمك الى فؤادك كما قال سيد
الوصيين لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها
واليها حاكمها اقول والمراد من شرط دليل الحكمة ما يتوقف عليه
فتح باب النور على فؤادك لانك اذا لم تنصف ربك لم يفتح باب النور
والبصيرة مثلا هو تع قال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع وقال
الم اعهد اليكم يا بني ادم الا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين وان
اعبدوني هذا صراط مستقيم يعني الشيطان يدعوكم الى النار والله
يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه فاذا تبين لك في نفسك شيء احقا
فالله سبحانه يحاكمك عند نفسك ويقول افمن يهدي الى الحق احق
ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون فان قبلت

منه فتح لك باب النور والهدى وان لم يقبل منه واتبعت شهوة نفسك
او ما تعودت به نفسك او ما يطابق قواعدك وهي بخلاف ما ظهر لك
لم تنصف ربك فاذا لم تنصفه بعد ما تبين لك من الحق في نفسك حجب
عنك نور الهدى والفهم فلم تنتفع بما ظهر لك في نفسك فشرطه
ان تنصف ربك بان تتبع ما تبين لك من الحق ومعنى قول امير المؤمنين
بل تجلى لها بها يعني انه سبحانه لا يظهر بذاته لخلقه والا لتغيرت احواله
فانه لم يظهر ثم ظهر وتغير الاحوال حادث وانما يظهر للشيء بصنعه له
فاذا وجد المصنوع ونظر في نفسه انه مصنوع عرف ان له صانعا فقد
ظهر له به ومعنى قوله وبها امتنع منها انه تع لما خلقها وجب ان يظهر
متلبسة بصورة المصنوعية من التركيب والتاليف والحاجة والعجز
فاذا كان كذلك لا تعرف الا ما هي عليه فلا تعرف الا ما كان مثلها فكان
وجودها حجابا لها عن ادراك كنه عزته قلت فربك يخاصمك عندك
الى ان يعني انه تع يقيم عليك الحجة في نفسك حتى تعرف في نفسك
صحة ما يريد منك فان اجبته واقررت بلا عرفك اقرار الخصوص
اللسان بل باللسان وبالجنان في الاعتقادات وبالاركان في الاعمال
في الاعمال فقد انصفت ربك وح ينفعك استدلالك بدليل الحكمة
حتى تصل به الى عالم الانوار وتقف به على خفايا الاسرار والافلاك
قلت فزن بالقسطاس المستقيم ذلك خير واحسن تاويلا اقول
يعني انك اجتهد في النظر في الافاق وفي الانفس مع اجتهادك في اخلاص
النية في العلم والعمل ولا تسامح في كثير ولا قليل قلت وتقف عند
بيانك وتبيانك وتبيينك على قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم

ان السمع والبصر والفواد كل اولئك كان عنه مسئولا اقول يعني
انك تقف عند بيانك اي عند ما اثبت نفسك من البيان في معارفك
واعتقاداتك وعند تبيينك اي عند تحصيلك للبيان وطلبك
له وعند تبيينك لغيرك ما خفي عليه تقف عند ذلك كله اي تكون
ح ذاكرا لقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم الاية ليكون ذلك
زاجرا لك عن القول على الله بغير علم فانك مسئول عما سمعته
اذنك وراته عينك ووعاه فوادك وقلت وتنظر في تلك الاحوال
كلها بعينه تع لا بعينك لقوله تع ولا تمش في الارض مرحا انك لن
تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا اقول تنظر في تقدير معارفك
على حسب احتمالك واحتمال من تعلمه وفي استماعك وابصارك
وافهامك فيما لك ولغيرك تنظر بعينه تعالى اي العين التي وصف
نفسه لك اعني وجودك من حيث كونه اثرا ونورا وهو حالة معرفتك
لنفسك اذا كشفت عنها جميع السبحات من غير اشارة فانها ح
عين من الله سبحانه اعارك اياها لتعرفه بها اذ لا يعرف الا بها
لا بعينك التي هي انت من حيث انك انت فانك لا تعرف بهذه
العين الا الحادثات المحتاجة الفانية فلا تمش في ارض قابليتك من
حيث هي هي فانه هي الشيء المرح لانه مشى في ظلمات الماهية فانك
ح عاجز ذليل ليس لك قدرة على حال ولا استقلال فلا تقدر على
ان تثقب الارض فتتصرف فيها بنور بيتك التي من ذاتك اذ لا نورية
لك الا من اعطاه الله الذي لا يناله الا انما سعون العابدون ولا
ان تبلغ طول الجبال من نفسك كذلك قلت فهذه نمط دليل

الحكمة اقول يعني ان هذه الوصية بانك لا تتساهل في تحقيق الاشياء بل تزن
بالقسطاس المستقيم ولا تتبع ما ليس لك به علم فلا تقل سمعت ولم تسمع
او رأيت ولم تر او فهمت ولم تفهم فانك مسئول عن ذلك واذا ادركت
شيئا فلا تنسب شيئا من ذلك الى نفسك اذ لا حول ولا قوة الا بالله
فان هذه وامثالها من نوع دليل الحكمة قلت واما دليل الموعظة الحسنة
فهو آلة للعلم الطريقة وتهذيب الاخلاق وعلم اليقين والتقوى
اقول لانه طريق الاحتياط وما فيه السلامة والنجاة والظفر بالمطلوب
وعلم الطريقة اى طريقة السلوك العملي الذي هو روح السلوك العلمي
وذلك بمعرفة تهذيب الاخلاق من تعديل احوال النفس بان تعرف
التخلق باخلاق الله وتتخلق بها على نحو ما تخلق بها الروحانيون من
الدوام عليها والملازمة لها بالاعمال والاداء بامتثال اخلاق الله
من دوام الذكر وعدم الغفلة وتجنب ما فيه الضرر كالاخلاق الذميمة
من الطمع والحرص والبخل والشح والسرق والتبذير والجبن والتهور
والبلادة والجربزة وامثال ذلك وعلم اليقين الاستقامة على الطاعات
والاعمال الصالحات والتقوى والزهد حتى يتخلق باخلاق الروحانيين
وانفع الاشياء لتحصيل هذه وامثالها دليل الموعظة الحسنة قلت
وان كانت هذه العلوم تستفاد من غيره اقول يعني ان علم اليقين
والتقوى وتهذيب الاخلاق وقد تستفاد من غير هذه الدليل الذي
هو دليل الموعظة الحسنة قلت ولكن بدون ملاحظة هذا الدليل
لا تصفو على اليقين لانه ادل ما قسم الله بين العباد اقول يعني ان
اليقين والاطمئنان الذي هو اصل علم الاخلاق ولا يكاد يتحقق

الا بهذا الدليل لانه باعث الى العمل ومانع من الشك والريب فلا بد فى
حصول اليقين من ملاحظة هذا الدليل قلت ومستنده القلب والنقل
اقول يعنى ان منشأه المرتب له والمقوم لاركانه القلب لانه مقر اليقين
ودليل الموعظة الحسنة ثمرة اليقين والنقل وهو الكتاب والسنة لانهما
مستند كل شئ ومبدأ كل خير قلت وشرطه انصاف عقلك بمعنى
الا تظلمه ما يستحقه وما يريد منك من الحق اقول يعنى شرط صحته
وصحة الانتفاع به تمام تأثيره انصاف عقلك يعنى انه اذا ورد
عليك هذا الدليل فان مفاده الحق والنجاة والاحتياط والعقل يحكم
عليك بما يقتضيه امثال ذلك فان انصفته اطعت عقلك بان تلتزم
ما الزمك به من هذا الدليل لما بينهما من كمال المجانسة والاتحاد و
لما كان العقل اشد الاشياء صلاقة ونصحا كان مستحقا للقبول
منه فاذا لم تقبل منه فقد ظلمته ما يستحقه قلت ومثاله قوله تع
قل ارايتم ان كان من عند الله ثم كفرتم به من اضل ممن هو فى شقاق
بعيد وقوله تع قل ارايتم ان كان من عند الله وكفرتم به وشهد
شاهد من بنى اسرائيل على مثله فامن واستكبرتم ان الله لا يهدى
القوم الظالمين وكقول الصادق ع لعبد الكريم ابن ابى العوجاء حين
انكر على الطائفين بالبيت الحرام قال ما معناه فان كان الامر
كما تقولون وليس كما تقولون فانتم وهم سواء وان كان الامر كما
يقولون فقد نجوا وهلكتم هذا وامثاله من نوع الدليل المشار اليه
ولهذا قلت فهذا نمط دليل الموعظة الحسنة اقول انما مثلت بهذه
الايات ليعرف هذا النمط وهو كثير الاصناف فى الاحتجاجات قلت

٢ وهو كما يقولون ح

اما دليل المجادلة بالتي هي احسن اقول اما دليل المجادلة بالتي هي احسن
فهو مشهور ومعروف بين العلماء بل ربما يقال ان الدليل مختص
فيه لانه هو محل المناقشات والمعارضات واما الدليلان الأولان
فليس فيهما مناقشة ولا معارضة لانه لو استدل شخص باحد
الدليلين الاولين وعارض فيه شخص كانت المعارضة ليست منه
واغلطى من دليل المجادلة بالتي هي احسن لانه لما كان مبناه على المقدمات
وفيها حمل بالمتعارف الشايع وحمل اولى ومعانيها ومنها مفاهيم
ومنها معاني ومنها مصاديق ومنها معان مصدرية ومنها اللغوية
ومنها اصطلاحية ومنها مدلولات فيحصل في كثير من القضايا الا
شتباه لبعضها ببعض على ان تلك النسب انما تترتب على حسب
انها مهم مختلفة فتزد الاشكالات والاشتباهات بخلاف
الدليلين الاولين فانهما لم يبتنيا على شيء من ذلك فاذا اعترض
عليهما معترض فقد اعترض فيهما بغيرهما قلت فهو آلة لعلم
الشريعة اقول يعني ان هذا في الغالب اعظم منفعة في الاحكام
الشرعية الفرعية والاصل في ذلك ان العلوم النافعة ثلثة كما في
في الحديث النبوي اية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة وماخلا
ذلك فهو فضل والادلة ثلثة كما مر ومعلوم عند اهل العلم العيانى
ان دليل الحكمة للاية المحكمة اى علم التوحيد وما يلحق به ودليل
الموعظة الحسنة للفريضة العادلة اى علم الاخلاق وتهذيب النفس
ودليل المجادلة بالتي هي احسن للسنة القائمة اى علم الشريعة ولاجل
هذا اشرت الى التوزيع بان يكون كل دليل لعلم قلت ومستمده

العلم والنقل اقول اى منشأ هذا الدليل العلم اعنى حصول المعلومة
او بصورته وهو عبارة عن المكتوب فى النفس كما ان اليقين عبارة
عن المجموع فى القلب من المعانى اليقينية وان المعرفة عبارة عن انجلاء
نور المعرفة فى الفؤاد على نحو ما اشرنا اليه ويأتى ان شاء الله كثير من
بيان ذلك قلت وشرطه اتفاق الخصم اقول بان تقيم الدليل
على النحو المقرر فى علم الميزان وقد ذكره العلماء فى كتبهم الاصولية
والفروعية بل لايكاد يسمع غير هذا الدليل ولو قدر على خصمه فى
اقامة الدليل على المدعى او على ابطال دعوى خصمه بنوع من المغا
لطات فقد ظلم الخصم وان كان مبطلا ولاتكون المجادلة بالتى هى
احسن بل تكون بالتى هى اسوء ولهذا قلت والا لم تكن المجادلة
بالتى هى احسن وهو مثل ما قرره اهل المنطق من المقدمات و
كيفية الدليل وما ذكره اهل الاصول وغيرهم من الادلة وكيفية
الاستدلال على نحو لايكون فيه انكار حق وان كان من خصمك
المبطل فى مطلبه ولا استدلال بباطل على حق ولا على ابطال
باطل ولايحتاج هذا الى تمثيل لان الكتب مشحونة به بل لاتكاد
تجد غيره الا نادرا وذلك لضعف المستدلين والمستدل لهم و
عليهم ولكن لاتغفل عن احتفاظ من دليل الموعظة الحسنة فانه
لتشرطه طريق السلامة والراحة فى الدنيا والنجاة فى الاخرة وهذا
اذا لم تنل دليل الحكمة والا فخذه وكن من الشاخصين فلبس ورآء
عبادان قرية والله سبحانه يحفظ لك وعليك اقول هذه الكلمات معناها
ظاهر قلت الفائدة الثانية فى بيان معرفة الوجود اقول يعنى فى بيان

تقسيم ماسمي بهذا الاسم عند الطالبين لمطلق معرفة وبيان رسمه
سواء كان لذاته او لعنوانه قلت اعلم ان الذي يعبر عنه عند طلب
معرفته بالوجود اقول يعني اذا اريد رسمه لشيء يعرف به عند الطلب
سواء كان بحده ام برسمه ام بتعريف عنوانه كما في الواجب تع المجهول لأنه مع
المطلق والواجب الحق تعالى انما لا يعرف الا بما وصف به نفسه واذا وصف
به نفسه لكان ذلك الوصف من جملة مخلوقاته وهو تع لا يعرف بمخلوقاته
ولا بشيء من صفاتهم قال ثلثة اقسام اقول وجه الحصر في الثلثه
ان الشيء اما صانع او صنع او مصنوع فالصانع هو الواجب تع والصنع
فعله والمصنوع ماسوى الله سبحانه من مصنوعاته قلت الاول الوجود
الحق اقول نعني بالوجود الحق الوجود الواجب المقدس عن كل
ماسواه ومن جملة ما هو مقدس عنه اطلاق العبارة عليه فاذا اطلقت
العبارة فانما تقع على العنوان اعني الدليل عليه وهو ما اوجده
تع من وصفه لعباده وهو اي ذلك العنوان الذي هو الوصف ليس
كمثله شيء ولهذا يعرف به انه ليس كمثله شيء ولو كان لذلك الوصف
الذي يعرف به مثل لكان يعرف الله تع بان له مثل فان قلت قد قال ع
من عرف نفسه فقد عرف ربه وعلى قولكم يلزم ان يكون النفس
ليس كمثلها شيء وهو خلاف المعروف من مذهب اهل الاسلام قلت
انما يعرف الله بمعرفة النفس اذا جردت عن جميع السبحات حتى عن لحظ
التجريد كما قال ع كشف سبحات الجلال من غير اشارة ولا شك انها
ح ليس كمثلها شيء فانها ح لانك تجردها عن كل شيء حتى عن المماثلة
لشيء من الاشياء وح فتكون ليس كمثلها شيء فانها ح تكون اية معرفته

نوترتب اجزاء الشيء بينها وبين الاجزاء الخارجية عنه والاضافة فيما يتوقف
تحققه على ما يتوقف تحققه عليه على نحو المعية والتساوق الذي به التعاوي
كالابوة والبنوة وظهور الكسر والانكسار والنسبة وهي اعتبار حال شيء
في جهة شيء سواء كان على جهة اللزوم او الاتفاق وسواء تحقق اللزوم من
الطرفين او من احدهما او عرضية الارض والارتباط مطلق التعلق من الطرفين
او من احدهما وكل ذلك من صفات الخلق لا تعتبر الا في الحادث لاستلزامها
التركيب والاحتياج قلت ولا في وقت ولا في مكان ولا على شيء ولا في
شيء ولا فيه شيء ولا من شيء ولا لشيء ولا كشيء ولا عن شيء اقول
هو تع لا يعرف بانه في وقت ولا في مكان والا لكان محصورا فيهما ولا
على شيء والا لكان محمولا او حامله اقوى منه ولا في شيء والا لكان محيطا
به ولا فيه شيء والا لكان محلا لغيره وغيره حادث ومحل الحادث حادث
ولا من شيء والا لكان مولودا ولا لشيء والا لكان معللا مسبوقا
ولا كشيء والا لكان متشبها بغيره ولا عن شيء والا لكان متجاوزا
عنه متنقلا زائلا وكل ذلك من صفات مخلوقاته قلت ولا بلطف ولا
بغلظ ولا استدارة ولا امتداد ولا حركة ولا سكون ولا استضاءة
ولا ظلمة ولا بانتقال ولا بمكث ولا تغير ولا زوال اقول بانه تع ايضا
لا يعرف بلطف اي رقة ودقة ونعومة وما اشبه ذلك فانها صفات
الاجسام ولا بغلظ بعكس اللطف ولا استدارة كالدائرة والكرة
ولا امتداد وهو طول الشيء ويكون في الذوات والاوقات والامكنة
والصفات والافعال والتاثيرات وما اشبه ذلك ولا حركة ولا سكون
لانهما من الاكوان الاربعة التي تلزم الحادث ولا استضاءة ولا ظلمة

اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

وسواء كان الاول كالاضافيين اذ ذاك ثم عن
المتضايفين ام لا كمضيفهما ام لا في اصلا

لانهما من نوع الحركة والسكون المعنى بين ولا انتقال كالحركة او ما
يلزم منها ولا تمكث كالسكون او ما يلزم منه ولا تغير من حال الى حال ولا
زوال كالانتقال وكل هذه احوال الخلق وصفاتهم فلا يعرف بشيء منها والا
لعرف بخلقه فيكون مثلهم قلت ولا يشابهه شيء ولا يخالفه شيء
ولا يوافقه شيء ولا يعادله شيء ولا يبرز منه شيء اقول ولا يشبهه شيء
والا لكان حادثا مثله ولا يخالفه شيء والا لما صدر عن فعله ولا يوافقه شيء
والا لاشبهه في جهة الموافقة ولا يعادله شيء والا لكان مثالا له او ضدا له
فيكون حادثا ولا يبرز من شيء والا لكان مولودا ولا يبرز منه شيء
والا لكان والدا ومن كان مولودا كان مشاركا ومن كان والدا كان مزدوجا
هالكا قلت وكل صفة او جهة او صورة او مثال او غير ذلك مما يمكن
فرضه او وجوده او تمييزه او ابهامه فهو غيره اقول وكل صفة او جهة
او صورة او مثال لا يعرف بها لانها فروع وتوابع ولو عرف بها لكان
معروفا بما هو غيره وتابعيته هو لغيره تعالى عن ذلك او غير ذلك
مما ذكر مما يمكن فرضه لانه حادث اذ ما يعرف بالممكن او وجوده اي يمكن
وجوده لان ممكن الوجود حادث او تمييزه لان ما يميز فقد احاطت به
حدود التمييز واحصته مدارك التعيين فهو محدود ومعين وكل محدود
ومعين فهو حادث لتشخصه بالمشخصات او ابهامه لانه الابهام
طالب للتعيين والتمييز فهو يحتمل الزيادة ومحتمل الزيادة يحتمل النقصان
فهو ممكن فهو غيره اي كل ما يلحقه الامكان والفرض والتمييز والابهام
لا يعرف به لانها صفات الحوادث قلت ولا يدل لشيء مما ذكر
او غيره ولا يفقده اقول هو تعالى لا يعرف بشيء مما ذكرنا من هذه الاوصاف

ويبرز من شيء ولا يبرز

والا لكان محدوداً بها والمدرك بغير حادث ولا بغير الله كونه مما يصدق عليها الغيرية لانها حدود الحوادث ولا يصدق ذلك والا لكان حادثا لان الغيرية والضدية صفات الخلق كما يأتي قلت ولا يعرف ماهو في سر والعلانية ولا طريق الى معرفته بوجه لا بنفي ولا اثبات الا بما وصف به نفسه اقول يعني لا يعرف باشارة وتلويح ورمز وتصريح وبيان ولا طريق الى معرفته بوجه من الوجوه نعم يعرف بما وصف به نفسه وذلك لان معرفة الشيء ما يمكن الا من احاط بالمعروف بالكنه بالعلم العياني او بدعوى الرؤية والسماع بالوصول الى الازل ليشاهد ماهنالك ويقول ويخبر عما عاين ورائي واذا لم يكن احد له وصل الى الازل لا بروح جسد ولا بروح ولا بادراك خيال ولا عقل فكيف يمكن ان يصفه نعم لما تعذر ذلك على الخلق والحال انه تعالى يريد ذلك منهم وجب في الحكمة واللطف بالعباد الضعفاء ان يصف نفسه لهم ليعرفوه بما وصف به نفسه ولما لم يجز ان تدركه الابصار ولا تحويه خطوط الافكار خلق خلق اقوياء يقدرون على تحمل تلقي التعريف والوصف منه ويبلغوه الى الضعفاء فارسل الرسل مبشرين ومنذرين فتمت كلمته وبلغت حجته وما ربك بظلام للعبيد ولهذا قلت لا يدرك احد كنه صفته وانما يعرف بما عرفه به اقول وهذا الكلام بالغ الحجة ظاهر الدلالة فلهذا لم يتعرف لاحد بجميع ماعرف من غيره والا لشابهه سبحانه اصول اذا تعرف لك معنى وصف لك سبحانه نفسه وعرفك نفسه وعرفك غيره من خلقه ولكنه عز وجل لم يصف نفسه لاحد بمثل ما وصف غيره له مثلا عرفه نفسه بانه ليس كمثله شيء وعرفه غيره بان النار محرقة الاجسام والقرطاس

ابيض والمداد اسود والرمح طويل والنار حارة والماء بارد وامثال ذلك ولم يصف
نفسه بشيء من تلك الاوصاف والا لشابهه فلو وصف نفسه بالاسم لشابه
الذي يخفى ولو وصف نفسه بالبياض لشابه القرطاس فهو تعالى لم يصف نفسه
بوصف يشابه شيئا من اوصاف الخلق فافهم ولهذا قلنا ان وصف نفسه
ليس كمثله شيء قلت فهو المعلوم والمجهول والموجود والمفقود اقول
فهو تعالى المعلوم بما وصف به نفسه والمجهول لحقيقة كنهه لانه لم يبين
حقيقة كنهه لاحد من خلقه فهو مجهول الكنه والموجود باياته واثار صنعه
فان الاثر يدل على وجود مؤثر صنعه والمفقود بذاته لمن طلب حقيقة ذاته
فانه تعالى فاته كل شيء من خلقه قلت فجهة معلوميته نفس مجهوليته و
ونفس مشهوديته عين مفقوديته اقول يعني ان من حيث
هو معلوم هو نفس من حيث هو مجهول لانك انما تعرفه
بانه لا يوصف ولا يحاط به علما وانه ليس كمثله شيء وان كل
معلوم بنفسه مصنوع له وامثال هذا فلا يعرف سبحانه
الا بمثل هذه الاوصاف وهذه الاوصاف هي الموجبة لكونه
عين مفقوديته عز وجل مجهول الكنه وقولنا ونفس مشهوديته نريد به
ان حقيقة مشاهدته ان كل ما يشاهد فهو صنعه واثره المتقوم
بفعله قيام صدور مثل صوت الكلام فان كل شيء يدرك و
يشاهد بالابصار والبصائر وجميع المدارك والمشاعر
فانه اثر فعله بمنزلة صوت الكلام اذا سمعته من متكلم خلف
الجدار مثلا وهو دال على وجوده بذلك الصوت في حال
غيبته فما دلك انما هو بالاثر مع غيبة ذاته فمشاهدته

انما هي بآثار صنعه حال غيبته فوجدانه عين فقدانه قلت فهو لا يعرف بغيره وغيره يعرف به اقول انه تع لا يعرف بغيره لان كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيره يعرف به يعني ان غيره لما عرفته بنفسه ذلك على انه مصنوع فكل عرفك اياه صانعه بانه مصنوعه واثر فعله قلت اما انه لا يدرك بعموم ولا خصوص الخ فلانهما جهات الخلق وصفاتهم وهي لا تجد الا انفسها ولا يدرك الا امثالها بها ع اقول يعني ان كونه تع لا يدرك بعموم الخ فلان تلك الصفات من صفات الخلق وصفة الشيء لا يعرف بها غيره مثلا الاحمر صفته الحمرة فلا يعرف بالحمرة الابيض لانها غير صفته والصفات انما تصدق على موصوفاتها لا على غيرها ولا يدرك بها غيرها وانما يدرك بها مثلها وذاته تع وصفاته مخالفة لذوات خلقه وصفاتهم فلا يعرف بصفاتهم اذ لا يعرف بصفاتهم الا الحادث قلت واما انه لا يدرك بضده فلان ضد الممكن ممكن اذ القديم لا ضد له والا لم يكن عنه شيء ولشابهها في تضادها اقول يعني انه لا يدرك بضده اذ لا ضد له لان الضد انما يعقل للشيء اذا كان في رتبته وهو الازل وليس في رتبته غيره وما ليس في رتبته كالممكن لا يكون ضدا للقديم وايضا يكون مشابها للممكن التي لها ضد والضد على الاصح المشهور هو المعاكس في الصفات الذاتية مع الاتفاق في الرتبة مثلا يكونان ازليين هذا في الرتبة ولا يكون اذا حرك احدهما شيئا طلب الاخر تسكينه وذلك بمقتضى الطبع الذاتي ومقتضى الرتبة ان يكون كل منهما لا ينتهي الى

كل شيء على السواء فيتساوى المقتضيان منهما الى كل شيء فلا يصدر شيء عنهما ولا عن احدهما للتضاد المذكور فان وقع مقتضى احدهما دون الآخر لم يكن الآخر ضدا لنقص ضديته او في الطبع الذاتي ويقول فلان ضد الممكن لو لم اقل فلان ضد القديم اريد به ان القديم يستحيل فرض ضده في العقل ومن نقص ضده فانما نقص ضد الممكن لانه اذا تصور معه غيره فليس ذلك بقديم منهما فرض وقع في الممكن ولذا قلت اذ القديم لا ضد له قلت ولانه ان كان قديما تعدد القدماء اقول يعني ان الضد لو فرض وان لم يصح الفرض لزم تعدد القدماء المتفق على بطلانه على ما هو مقرر في ادلة التوحيد قلت ولا يمكن فرض ذلك في الازل لان الازل هو الذات البسيط البحت ولا مدخل فيه لان الازل صمد اقول لا يمكن فرض الضد والكثرة مطلقا سواء كان ضدا او ندا لمنافاة ذلك الازل وذلك لان الازل هو الذات البحت البسيط الذي لا كثرة فيه بكل اعتبار وما خرج عن تلك الذات البحت فهو ممكن والذات البحت صمد لا مدخل فيه لان من كان فيه مدخل لغيره فهو مؤلف محتاج ولهذا قلت والا فهو امكان اقول يعني اذا كان شيء بخلاف ما وصفنا بان يكون فيه مدخل لغيره او ليس ببسيط او انه كانيتوهمونه ظرف فدخل فيه الواجب الحق وفيه فضل يصح ان يفرض فيه غيره كما هو شأن كل ظرف فهو ظاهر البطلان قلت وان كان الضد ممكنا لم يصح فرض كون الممكن صعفنا ضد للواجب لحدوثه به اقول واذا فرض الضد ممكنا لم يصح كونه ضدا للواجب

لتغاير الرتبة كما ذكرنا سابقا لانه اذا فرض الضد ممكنا كان انما
وجد باحداث الواجب تع فكيف يحدث ما هو ضده وما ذلك الا
كمثل فرض ان النار من جهة كونها حارة احدثت برودة بتاثيرها
الحار قلت وانما قلنا ان ضد الممكن ممكن لان القديم والممتنع
لا يصلحان لمطلق الضدية لانهما من صفات + والا لكانا ممكنين
اقول لان القديم لا يعرف بالتعدد والضدية لانهما من صفات
الخلق فلا يفرض كون القديم ضدا الا على تحقق الامكان واما
الممتنع فليس شيئا ليفرض كونه ضدا للشيء او كون شيء
ضدا له ولهذا قلنا لكانا ممكنين قلت اما في الواجب فلان الضد
جهة المقابلة وطرفها وهو ممكن اقول يعني انما امتنع الضد
من الواجب لان الضد ماخوذ في مفهومه جهة ضده فلاجل
الالتفات لم يصح ان يكون بسيطا ولذا يقولون ان الضد يحضر
في الذهن عند ذكر ضده والاصل فيه هذا اى انه ماخوذ في مفهومه
جهة مقابلة ضده قلت واما في الممتنع فلان الضد ان
لم يكن شيئا لم يكن ضدا وان كان شيئا كان ممكنا اقول ان
الممتنع ليس شيئا لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الامر
فاذا لم يكن شيئا لم يكن ضدا فان وجد ضد فهو ممكن فلا يعقل
كونه ضدا ومن فرض ذلك فانما فرض ممكنا سماه بهذا الاسم ومجرد
التسمية لا يثبت الشيء ولا يحققه في الواقع ولذا قال تع لمن يدعى
ان له تع شريكا قل سموهم ام تنبئونه بما لا يعلم في الارض ام
بظاهر من القول ولو كانت التسمية تثبت الشيء وتجعل ما ليس

ثابتاً نابتاً لما قال تع ام تنبئونه بما لا يعلم في الارض حين سموا
اصنامهم شركاء لانهم لو ثبتوا بالتسمية لعلمهم وقد اخبر
انه لا يعلم ذلك قلت ولهذا لا يصلح العدم لضدية الوجود
الا مجازاً لان العدم الممكن وجود في الامكان لا في الاعيان
والى هذا اشار الصع لمن سئله عن اختلاف زرارة وهشام
ابن الحكم في النفي هل هو مخلوق ام لا فقال زرارة ليس بشيء وقال
هشام النفي شيء فقال ع قل بقول هشام في هذه المسئلة
اقول ولاجل ان العدم ليس بشيء لا يصلح الضدية الوجود
نعم الوجود الذي هو المعنى البسيط المعبّر عنه بالفارسية
بهست يصلح العدم الذي هو عدم الكون لضديته لان
هذا العدم شيء ممكن ولو اريد به المفهوم المطلق صلح مجازاً
لان العدم الممكن وجود في الامكان لا في الاعيان فيكون من
حيث تحقق الشيئية صلح لمطلق الضدية ومن حيث ان الشيئية
مختلفة من حيث الامكان والاعيان كان مجاز الصحة نفي الشيئية
عن الممكن كما قال تع اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل
ولم يك شيئاً واثباتها كما قال تع هل اتى على الانسان حين
من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً قال الصع كان مذكوراً
في العلم ولم يكن مكوناً فباعتبار تحقق الشيئية صلح للضدية
وباعتبار ان هذه الشيئية ليست في رتبة ضده في الواقع وانما
هو في الاستعمال كانت مجازاً والاية الدالة على اثبات الشيئية
للممكن شاهدة للحديث المذكور قلت واما الممتنع فليس

بشيء

المذكور في المتن

لبشيء ولا عبارة له وانما استعملت العبارة لجهة امكانه اقول انما
ذكرنا الممتنع مرتين لان الاولى في بيان عدم صلوحه للفعلية
والثانية لبيان عدم شيئيته ومعنى هذا الكلام ان الممتنع للمعقود
ليس شيئا اصلا واذا اعتبر عنه فانه انما تقع العبارة على ما يتوهم
المخبر عنه والمتوهم والمتخيل والمعقول وكل منها ممكن موجود لان
ما في الذهن ان كان هو الذات المشار اليها بالامتناع فهي
موجودة فلا معنى لجعلها ممتنعة الوجود وان كان صفة
فالصفة لا يوجد الا مرتبة على الموصوف فيكون الممتنع عند
هم على الفرضين ممكنا قلت مثل لا شريك له لان النفي فرع
الثبوت اقول اذا قلت لا شريك له فهذا نفي فان كان وقع على
ثابت لزم ثبوت الشريك وان يكن ولم يقع على شيء لم يكن
للنفي معنى فلما صح النفي ثبت دل على ثبوت الشريك وهو
خلاف نفس الامر مع انه تع قال اتنبئون الله بما لا يعلم في
السموات ولا في الارض سبحانه وتع عما يشركون اذ لو كان شيء
لعلمه تع فلما نفي علمه به دل على عدمه بكل اعتبار في جميع الاحوال
وانت ايها المدعي بثبوت الشريك في الاذهان يلزمك انك
علمت ما لم يعلم الله وليس كذلك لان الذي تتصوره صورة منتزعة
من احكام الاوهام حيث حكموا ان يكون هبل مثلا شريكا لله سبحانه
وتوهمت الاوهام مطلق الشريك واخذ العلماء في محو ما في الاوهام
بما يناسب ما فيها من العبارات تصورت الشريك للنفي المحض
ففي الحقيقة ان العبارة واقعة على ما خلقته الاوهام كما قال تع
وتخلقون افكا وهو ممكن وليس تسميتهم له بالممتنع امر لفظي كما

قال تع ام يظاهر من القول ومرادهم ان هذا المتوهم ممتنع كونه شريكا
فالامتناع في كون هذا الممكن المحدث شريكا لانه اى المشار اليه ينفي
كونه شريكا شيء ممكن لانه لو كان كك لم يكن ممتنعا قلت وذلك
ان الاوهام تصوير شيئا وتسميته شريكا من جهة تجويزها ذلك
او توهم وجوده واليه الاشارة بقوله تع وتخلقون افكارا او لانهم
استعملوا اشياء اعتقدوا فيها بانها تنفع وتضر وسموها
آلهة وهم يعرفون ان الخالق هو الله تع كما قال تع ولئن سئلتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله وسموا شركاء الله تع
وشفعاء عند الله والسبب في التسمية تجويزهم ذلك او توهم
كونه موجودا قلت فاتى بهذه العبارة مكنسة لغبار الاوهام
اقول يعني اتى بقوله لا اله الا الله ولا شريك له مكنسة لغبار
الاوهام اعنى تجويزها الشريك وتوهم وجوده قلت وهى عبارة
حادثة واردة على حادثة اقول لان اللفظ انما يوضع بازاء
المعنى الموجود في الخارج او في الذهن ولا يصح ان يوضع لفظ
لا على شيء لانه لو وضع ولا شيء موضوع له لم يكن موضوعا لشيء
فلا يدل على شيء حق قلت واما الممتنع فليس شيئا ولا عبارة
عنه اقول هذا هو الموضع الثاني الذى ذكرنا قبل بان الاولى
في بيان عدم صلوحه للمقدرية والمرة الثانية هو ما هنا وهو
بيان عدم شيئيته في نفسه اصلا وذكرناه ايضا هنالك ووجه
الحال ان ذكرنا اولا لبيان عدمية والثاني وهو ما هنا لبيان
عدميته وانه مع امتناعه فلم عبر عنه والعبارة انما تكون للممكن
ولهذا قلت هنا ولا عبارة عنه فاذا وجدت العبارة فانما هي

لغيره

لغيره باعتبار التعبير عنه قلت وتعبيرى عنه بالعبارة لهذا
العنوان المتوهم اقول يعنى ان التعبير عنه بهذه العبارة مع
ان العبارة لاتستعمل فيما ليس شيئا والا لم تكن عبارة لشيء هو
ولكن لما كان معنى من المعانى بمعنى انه لو كان شيئا لكان يقال
فيه كذا وكذا فكانت العبارة للعنوان المتوهم لان العنوان الذى
هو الدليل للافهام على ماترد عليه العبارات لما لم يكن مدلوله
هنا شيئا اصلا من غير جهة يقصد منه المراد وانما يتوهم بعض
الاوهام الناقصة لفرض شيئية وان كان على ماتفهمه الافهام
الضعيفة والا فانه فى الافهام القوية ممتنع الفرض والتجويز
والاحتمال بكل وجه فلا عبارة له عندنا الا مع مخاصمة الاوهام
الضعيفة فيما تجرى فيه فلما كان هذا العنوان انما هو بهذا
النمط لعدم تحقق مدلوله بكل احتمال قلنا انه عنوان متوهم
لانه لو كان حقيقيا لكان مدلوله ثابتا كما فى عنوان الواجب مع
قلت وهو حادث خلقه الله تع بمقتضى اوهامهم من باب الحكم
الوضعى عند اهل الاصول اقول ان هذا لعنوان المتوهم وان
لم يكن له اصل يبتنى ثبوته الا انه لما توهمت الاوهام ثبوت اصله على ثبوته
فى محل التعقل من الذهن خلقه الله بمقتضى اوهامهم كما خلق الكفر
فى الكافر بكفره حين كفر خلقه بمقتضاه وكما خلق ابن الزنى الذى
نهى عنه بمقتضى النطفة الموضوعة فى الرحم وان كانت وضعت
بغير رضاه وخلق الزرع الذى كان بذره مغصوبا وماؤه وارضه
كذلك وهو قد نهى عن ذلك لكنه حين خلق البذر وجعله
جعله

صالحا لانه تنبت اذا وضع فى الارض وسقى بالماء لم يكن هو سبحانه
معينا للظالم على ظلمه حين خلق بمقتضى تلك الاسباب ما
يترتب عليها من عطيته سبحانه ونظائر ذلك كثير قلت لانه سبحانه
اعطى كل شيء خلقه اقول انه عز وجل قد اعطى بكرمه كل شيء خلقه
ما يقتضيه باسبابه فلا يمنع عطيته بسبب مخالفة امره بل ينالهم
نصيبهم من الكتاب وعليه سبحانه الحساب وليس ذلك
جبرا ولا ظلما وسيأتى بيان ذلك قلت وليس هذه العبارة
عن هذا العنوان كالعبارة عن عنوان حكم الوجوب وان كان
لا يدرك لذاته اقول يعنى ان التعبير عن عنوان الممتنع ليس
كالتعبير عن عنوان الواجب لان الواجب حق ثابت وان
كان لا يدرك وانما يعرف بعنوانه الذى جعله آية معرفته ليستدل
به عليه وعنوان الممتنع وهمى لا حقيقة له كما هو المراد منه اذ الممتنع
ليس شيئا فكيف تكون آيته شيئا نعم لما كانت الاوهام الفعلية
تتوهم وضع له عنوان نفيه وهو ايضا وهمى اذ الممتنع فى الحقيقة
مفاد العبارة اللفظية فكان عنوانه صورة نفى ذلك فهو موهوم
لفظى قلت الا ان العنوان لمظاهره ومقاماته التى لا تعطيل لها
فى كل مكان كما قال الحجة عم فى دعاء شهر رجب فجعلتهم معادن لكلماتك
واركانا لتوحيدك وآياتك وعلاماتك ومقاماتك التى لا تعطيل
لها فى كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها
الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها وعودها
اليك الدعاء فهذه العلامات التى هو عنوان الواجب ودليله التى

وهمى

لا فرق

لافرق بينه وبينها يعني فيما ينسبه الخلق اليه من الصفات والتاثيرات
مثل من اطاعهم فقد اطاع الله ومن عصاهم فقد عصى الله وفعلهم
فعل الله وقولهم قول الله وامرهم امر الله ونهيهم نهى الله الى غير ذلك
في كل ما ينسبه الخلق اليه ومثال ذلك كالحديدة المحماة بالنار فان فعلها
فعل النار من عرفها عرف النار وان كانت في الحقيقة لها محرق
النار بفعلها الذي حل في الحديدة وليس للحديدة شيء من التاثير
كذلك المقامات لانها محال فعله ومشيته فهي الدليل عليه بخلاف
عنوان الممتنع فانه ليس شيئا فلا يكون عنوانه شيئا لان ثبوته
فرع على ثبوت اصله فافهم قلت وليس للممتنع مظاهر لان المظاهر
فرع الثبوت اقول يعني انه انما كان العنوان متحققا للواجب تع
لان الواجب ثابت والثابت تكون له مظاهر والعنوانات مظاهر
للمستدل عليه فاذا تصور له مظاهر كانت موهومة قلت وانما
سميته ممكنا بممتنع كما لو سميت رجلا بمعدوم ان الممتنع الذي
يحكون عنه ممكن وان ارادوا به الممتنع فلاجل هذا كان له عنوان
وانما سميناه موهوما لانهم لا يبدون منه الممكن ليكون متحققا
قلت وليس شيء الا الله وصفاته واسمائه اقول يعني ان الممتنع
ليس شيئا اذ الشيء لا يكون الا المتحقق وليس متحقق الا الله [illegible] بذاته مما هو
وصفاته واسمائه تع قلت واما انه لا يعرف الا بما وصف به نفسه فلان
الازل ليس غيره تع وما سواه فهو في الامكان والازل لا يخرج منه
شيء ولا يدخله شيء ولا يصل اليه شيء فيخبر عما هناك ويصف ما فيه
اقول يعني انه تع لما كان هو الازل وجب ان يكون ما سواه غير
الازل وغير الازل ممكن ولما ثبت ان غير الازل لا يساويه ولا يصل

اقول

بخلاف الممتنع فانه لو كان ثابتا لكان له عنوان
ثابتا لما كان الا انه شيء لكان له مظاهر صح

اليه وجب ان لا يعرفه غيره لذاته فاذا كان كذلك واراد ان نعرفه عباده
وصف نفسه لهم لانهم لم يصلوا اليه ولم يدركوه ولم يدروه ليعرفوه وانما
يعرفونه بذلك الوصف الذى وصف نفسه به لانه هو الذى يعرف نفسه
قلت واذا كان كذالك لا يعرفه احد الا بما وصف به نفسه قول وذلك
لانه لا سبيل الى غيره ولا يصفه احد لعدم اطلاعه عليه الا بتعريفه نفسه
له قلت وهو كما يقولون لا يدركه غيره فلا يعرف كنهه الا هو لان
علمه بنفسه عين ذاته اقول هذا العلة والسبب فى عدم ادراك لاحد
غيره وكون معرفته بذاته عين ذاته ولهذا امتنع معرفته بذاته
لغيره قلت فاذا وصف نفسه كان وصف الحق للحق حقا و
يقع علينا وصفه خلقا قول يعنى ان وصفه نفسه بنفسه هو نفسه
لعدم المغايرة هناك لاستلزامها الكثرة المستلزمة للحدوث فيكون
وصف الحق للحق حقا لانه هو هو وما وصل الينا من ذلك التعريف
فهو حادث بحدوثنا فهو فى الحقيقة ذواتنا وذلك الوصف اثر
من فعله لانه فعله لنا لنعرفه به فهو آية فعله وفعله آية علمه الذى
هو ذاته فلذا قلنا ويقع علينا وصفه خلقا لانه هو حقيقتنا لان
انفسنا انموذج هيكل توحيده فتدل انفسنا بهيئتها على ذلك
الهيكل لانه اثره والاثر يشابه صفة المؤثر من جهة التأثير ولذا
قال امير المؤمنين عم من عرف نفسه فقد عرف ربه يعنى ان كل
احد فنفسه دليل ربه وآيته لانه اثر فعله فمن عرفه اى عرف ذلك
الوصف عرف الموصوف وهذا ظ قلت ونحن ذلك الوصف الواقع
علينا بنا فقد نعرف لنا بنا اقول يعنى ان نفوسنا وذواتنا
وصفا لكننا هى ذلك الوصف لانه لما اراد ان نعرفه خلقنا على

هيئة معرفته مثاله انک اذا اردت ان يعرف زيد شيئا خطا طويلا
بصفة طوله رسمت له خطا طويلا على هيئة طول ذلك الشيئ المطلوب
معرفته بطوله او معرفة طوله ولو كان المطلوب معرفته عرضا رسمت
لزيد شيئا عريضا على هيئة عرض ذلك الشيئ المطلوب معرفته
بعرضه او معرفة عرضه وهذا معنى فبذلك تعرف لنا ربنا ومعنى قولنا
قلت فكان وصفه للخلق خلقا اقول يعني ان وصفه الحق بذاته
حصل الينا اثره خلق لان القديم لا يتغير عن حاله ولا ينزل فاذا
نزل فاظهر فانما يكون ذلك من الحادث اذ القديم حالة واحدة
لا يتغير ويتبدل قلت لان الخلق لا يدرك الا الخلق انما تحد الادوات
انفسها وتشير الالات الى نظائرها اقول هذا تعليل لما قلنا
من انه تع لا يعرف من نحو ذاته وانما يعرف بما وصف به نفسه
فلذا قلنا ان الخلق لا يدرك الا الخلق فلذا قال امير المؤمنين ع
انما تحد الادوات انفسها وتشير الالات الى نظائرها
يريد ع ان الشيئ لا يدرك الا ما هو من جنسه او نوعه او
صنفه قلت فلا يدرك شيئ الا ما كان من جنسه اقول يعني
ان كل شيئ لا يدرك ما ليس من جنسه ولا من نوعه ولا صنفه
لان كل مدرك انما ادراكه بنحو طبيعته فادراك الجسم بنحو طبيعته
الجسمية ~~فمن ثم حكموا~~ على المجردات وادراك المجرد بنحو طبيعته
المجرد لا بنحو طبيعة الجسمية فمن ثم حكموا على العقول بكونها مفا
رقات يعني انها لم تكن مقترنة لشيئ من الماديات فلا تدرك
الا المعاني واما غير المعاني فلا تدركها الا بتوسط ما هو من جنسها

لانه مح

لا بنحو طبيعة

والنفوس كذلك يعني انها في ادراكها مثل نسبة ادراك العقول فهي مفارقة في ذاتها ومقارنة في فعلها فادراكها الذاتي انما هو للصور الجوهرية والفعلي ما كان من نوع الجسمانيات قلت ومعنى انه لا تفرق لاجل بنحو ما عرفه من غيره انه سبحانه عرف الخلق للخلق بما هو عليه اقول هو سبحانه تعرف للخلق بما تعرفه عليه من الخلق في الوصفية يعني على حسب ما يقتضيه وصفه لنفسه من البين وهذا بخلاف ما وصف خلقه به لخلقه فانه مثلا وصف نفسه لزيد بانه ليس كمثله شيء وان كل ما ميزه زيد في ادق معانيه فهو مثل زيد مخلوق مردود على زيد اي منعطف عليه لانه وصف نفسه لزيد وعمرو بانه مخلوق مركب متغير مختلف فلا يمكن ان يوصف المخلوق الا بهذا النوع على هذا النحو ولا يمكن ان يصف الخالق نفسه الا بهذا النحو المشار اليه في وصفه تع لنفسه قلت انهم خلق وهو عرف نفسه انه ليس بخلق ولا يشبه شيئا من الخلق اقول يعني ان تعريف الشيء انما هو بوصفه على ما هو عليه وذلك في وصف الخلق انهم مركبون مؤلفون متشابهون محدودون محصورون محتاجون وامثال هذه الاوصاف وفي وصفه تع لنفسه انه لا يشابه شيئا من صفات خلقه قلت فلا يدرك ما توصف لهم بشيء من بصائرهم ولا من ابصارهم اقول لان بصائرهم وابصارهم انما تدرك ما هو من نوعها وبينهما مشابهة ومقارنة والا لما ادركه قلت وانما يعرف ببعض منه قال ع اعرفوا الله بالله وقال الشاعر اذا رام عاشقها نظرة ولم يستطعها فمن لطفها

اعارته طرفا فاكذا راها به فكان المبصر بها طرفها فول انما يعرف ببعض
منه لان تلك البصيرة هي نور ما تجلى له به والاشياء تدل على نظائرها
ولذا قال عم اعرفوا الله بالله يعني اعرفوا الله بما وصف نفسه به
لكم وهو معرفته بما هو عليه بالنسبة الى ادراك العارفين فان
الشيء انما يعرف بما هو عليه ولما كان تع ما هو عليه في ذاته ممتنعا
على ما سواه وكان قد وصف نفسه لخلقه ليعرفوه بذلك الوصف
كان ما نعرف الله به لهم هو ما وصف به نفسه لهم فهم يعرفونه
بذلك الوصف الذي معرفته عليه مما وصف لهم وهذا هو معنى انه
اعاد العارف عينا منه اي من تعريفه وتوصيفه يعرفه بها فقلت

اعاد

ومعنى فهو المعلوم والمجهول الخ انه المعلوم بصنعه المجهول بكنهه الموجود
باياته المفقود بذاته فقوله يعني ليستدل على وجوده بصنعه لان صنعه
اثر فعله والاثر يدل على المؤثر وليستدل على وصفه الذي تعرف به
لخلقه بما اظهره في صنعه من الايات الدالة على ذلك كما قال تع سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كما ان هيئات
الكتابة تدل على صفة صنعة يد الكاتب كذلك صفات خلقه وهيئاتهم
تدل على صفة فعله تع لان صنعه اثر فعله والاثر يشابه صفة مؤثره التي
بها صدر فمعلوميته باثار فعله كما ان الدخان الموجود يدل على وجود
النار ومجهوليته من حيث كنهه لان كل ما سواه مغاير له من كل جهة
وتلك المغايرة رسم لما سواه فهو موجود باياته لان لكل من نظر وجد
ايات تدل على موجدها حيثما توجه مفقود من حيث ذاته لكون
كنهها تقرر بقابليته وبين ما سواه فلا يوجد من حيث ذاته ولا يفقد

من حيث آثار فعله قلت فظهر فلا شيء اظهر منه وانما ظهر كل شيء
باثر ظهوره انتهى يعني ان كونه تع اظهر من كل شيء انما هو لان ظهور
كل شيء ماسواه انما هو اثر ظهوره بذلك السوآء يعني انه تع ظهر
للمخلوق بذلك المخلوق اي بايجاده وهو عز وجل لم يتحول ولم
يتغير من ازليته فمعنى ظهوره لزيد مثلا ظهوره بزيد الى احداثه
فيكون لا ظهور لزيد الا ظهور الله سبحانه به فالظهور لفعله
تع فلا يكون شيء اظهر منه وهذا معنى قولي وانما ظهر كل شيء
باثر ظهوره لان ظهور الاشياء انما هو ظهور فعله بها فلا
ظهور لها غير ظهور فعله بها لها قلت وبطن فلا شيء ابطن
منه لانه لا شيء اظهر منه وانما خفي لشدة ظهوره واستتر لعظم
نوره انتهى ان الشيء اذا ظهر كمال الظهور لنفسه ولغيره
وصل في ظهوره الى نهاية لا يحتاج ذلك الغير الى ازيد منها ويكون
تع ظهوره واقفا متناهيا فهو تع ناقص الظهور يحتمل الزيادة با
النسبة الى اخر غير الاول الذي انتهى الظهور اليه فلا يكون نهاية به
الظهور للاول نهاية بالنسبة الى الثاني بل يحتاج الثاني الى زيادة
والثاني لو وقف الظهور عنده عن الزيادة بالنسبة اليه جاز الا يقف
عند ثالث عن الزيادة مهما فرض للظهور نهاية فهو يحتمل الزيادة
وما يحتمل الزيادة يحتمل النقصان وذلك حادث لانه صفة الحادث
المحتمل للزيادة والنقصان بخلاف صفة القديم سبحانه فانه لا يتناهى
فلا تتناهى صفته فظهوره غير متناه فاذا ظهر لخلق كان تجلي ذلك
الظهور وظهوره غير واقف على حد نسبة المتجلى له بل يكون مترامیا

في الظهور

في الظهور والتجلي بلا نهاية فيتجاوز كل شيء علانية وكل شيء متجاوز
الظهور ادراكه خارج بالنسبة اليه عز وجل عن حد الظهور الى حد
البطون والخفاء فيبلغ الظهور في التجاوز الى حال خارج عن كل
حد وما يتجاوز عنه الادراك فهو عين حد البطون والخفاء
فبشدة ظهوره وعدم تناهيها ووقوفها الى حد بطن بطونا
لانهاية له وخفي خفاء لاحد له فجهة ظهوره عين جهة بطونه
وخفائه وهو معنى قولي بطن فلا شيء ابطن منه لانه لا شيء اظهر
منه ومعنى قولي وانما خفي لشدة ظهوره واستتر لعظم نوره
واعلم انني انما عبرت المطلب بهذه العبارة للبيان وهي وان
كانت ناقصة عن تادية المعنى الا ان العارف يفهم منها لولا انها
المعنى المراد ولانها كانت لعلتين احديهما من قصوري اذ لم يؤذن
لي في ازيد من ذلك فلم اعط العبارة اذ لو اذن لي لأعطيت العبارة
والثانية مني طلبا للاختصار وصونا للاسرار اذ ليس كل ما يعلم
يقال لقصور اكثر الاذهان عن فهم ذلك البيان لو كان والسلام
قلت ومعنى جهة معلومية نفس مجهوليته ان الشيء لا يعرف
ولا يعلم الا بما هو عليه اقول يعني انه لما كان الشيء لا يعلم الا بما هو
عليه وكان مقتضى الازل ان يكون مجهولا لان المعلومية تقتضي
الاحاطة وشان الازل الا يكون بما طابه وما هو عليه الا يكون
محاطا به فاذا ثبت ان الشيء لا يعلم الا بما هو عليه ثبت انه لا يعلم
الا بالايحاطه به وهو معنى ان جهة معلومية نفس مجهوليته و
معنى قولي ان الشيء لا يعرف ولا يعلم الا بما هو عليه قلت فالطويل

ناقصة

يعرف بطوله والعريض يعلم بعرضه والقصير يعرف بقصره والابيض
بياضه والاسود بسواده وذو الهية بهيئته وما لا مقدار له ولا لون
ولا هيئة يعرف بذلك هذا معنى بينت بان الشيء لا يعرف الا بما هو

اقول

عليه من الجهة التى يتعلق بها التعرف والتعريف فلو كان شيء
احمر وطويلا وكان المطلوب معرفته من جهة الحمرة عرف بالاحمر
لا بالطويل وبالعكس فمعنى انه انما يعرف بما هو عليه انه يعرف بما
هو عليه من النحو الذى تتعلق به المعرفة منه واذا كان عز وجل
لا يدرك من نحو ذاته اذ كلما ميزته الاوهام فهو مخلوق مثلها
كان الذى هو عليه من النحو الذى يعرف به انه لا يدرك ولا يعلم لاحد
فيعرف سبحانه بانه لا يدرك ولا يوصف وهذا المعنى هو الذى هو
عليه من جهة معرفته ولو كان طويلا لعرف بطوله الخ فلما لم يوصف
بشيء من جهات الخلق مما يجري في الامكان بادلكه عرف بذلك
اى بانه لا يعرف الا بانه لا يعرف الا بما وصف به نفسه وهو سبحانه
وصف به نفسه بانه بخلاف ما تتوهمه الاوهام ادركته والعقول

قلت فالواجب سبحانه يعرف بانه لا كيف له ولا شبه له ولا مثل له
وانه لا يدرك كنهه ولا تعلم صفته ولا يحاط به علما وان كل ما ادرك
فهو غيره فيعرف بانه لا سبيل الى اكتناهه ولا ادراك صفته فهو
يعرف بالجهل به اقول هذا كله هو معنى ما ذكرت لك من انه من
طلب معرفته بكنهه لم يجده ومن طلب معرفته باياته التى تعرف
بها وجده ظاهرا له بها محتجبا عنه بها قلت فذلك ما تعرف به لنا
اقول يعني ان لا يعرف الا باياته التى ليس لها مثل في خلقه يعني به

لانها

لاتصلح صفة لشيء من الخلق ولا تدل عليه وانما تدل على الله سبحانه دلالة
التعريف والاستدلال عليه كدلالة الاثر على المؤثر لا انها تدل عليه دلالة
تكشف عن كنهه وحقيقته مع انها ليس لها مثل ولا شبه لا يدل عليه الا دلالة
الاثر على مؤثره قوله فانا لا نعرف الا مثلنا اقول يعني لما كانت الاشياء
لا تدرك الا نظائرها وجب ان يكون ما تعرف به لنا مخلوقا والا
لما امكن لنا ان ندركه واذا كان مخلوقا لم يدل على كنه الذات دلالة
تكشف عنه وانما تدل عليه نحو دلالة الاثر على المؤثر والاثر يدل على
صفة مؤثره الاقرب ليشابه صفة فعله لا صفة ذاته الذي هي المؤثر
الابعد عند فرض المباشرة كالكتابة فانها تشابه صفة حركة يد
الكاتب التي هي المؤثر الاقرب من حيث المباشرة ولا يشابه صفة
الكاتب لانه المؤثر الابعد عند المباشرة نعم يدل على وجوده اعني
عنوان وجوده الذي هو ذاته ولا تدل على وجوده الذي هو ذاته والا
لكان مع مشابهتها لها تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله فهو الواجب الحق
والمجهول المطلق اقول هذا تفريع على ما تقدم من الاوصاف التي
لا تجري للحوادث لانه لمقتضى ما اشرنا اليه هو الواجب الحق الذي
كل ما سواه ليس بشيء الا بفعله تع وهو المجهول المطلق الذي لا سبيل
في الامكان مطلقا الى معرفة ذاته بوجه من الوجوه بل هو في الامكان
مجهول من كل جهة فلا يصدق المجهول المطلق في الحقيقة على ما سواه
قوله وهذا القسم يعبر عنه بالذات البحت اقول يعني بانه ذات
بسيط ليس له وجود غير ماهيته غير وجوده ولا ذات غير صفته
ولا صفة غير ذاته لا في نفس الامر اي الثابت بالدليل القطعي ولا في الخارج

وماهيته

اى المقابل للذهنى اى الذى تترتب الاثار على الاثار على صفاته ولا فى الذهن الذى هو عكس الخارج فى المعنيين ولا فى الامكان لان الوجوب ليس فى شيئ فيه امكان ولا فى الفرض والاعتبار لانهما جهات الممكن فهو سبحانه ذات بحت احدى المعنى ليس فيه احتمال كثرة او تعدد بكل فرض واعتباره قلت ومجهول النعت قو يعنى انه ليس فى الامكان سبيل الى نعته الا بما وصف به نفسه من اياته واثار فعله فهو بالنسبة الى ما سواه مجهول النعت قلت وعين الكافور قو يعنى لانه انما يوجد باثار فعله كالكافور الذى يوجد براحيته فيحتمل ان يراد بقولهم عين الكافور انه تع هو ذات الكافور وهذا على مذهب القائلين بوحدة الوجود اى ان الكافور المكنى به عن الروائح التى هى مثال الحوادث هو ذاته لانه عندهم هو الفاعل والمفعول وهو المؤثر والاثر وهذا عندنا باطل والقول به كفر ويحتمل ان يراد بقولهم عين الكافور انه هو العين التى تفوح منها الروائح اى هو مبدء الاشياء وهذا صحته وفساده تابعة لمقصود القائل فان اراد ان ذاته تع مبدء الاشياء فهو كالاول فى الفساد وان اراد ان فعله مبدء الاشياء فهو حق قلت وشمس الازل اقول ماخوذ من قول على عم على نحو من الاستنباط فى قوله لكميل نور اشرق من صبح الازل حيث شبه المشية بصبح الازل والصبح نور الشمس اى شمس الازل والاضافة هنا بيانية قلت ومنقطع الاشارات اقول ان الاشارات الحسية والخيالية والروحانية والعقلية والسرمدية كلها تنقطع دون عز جلاله اما الاربع الاول فظاهر واما الخامسة فهى وان لم تكن هناك اشارة لينسب اليها انقطاع

الآن

الآن المشية توصف بجهات تعلقها فوقوعها على المشاء وتعلقها به يعتبر به الاشارة عليه باعتبار المتعلق والتعلق وان لم تكن الاشارة لاحقة لنفس المشية لانها محدثة بها ولا يجري عليها ما اجرته فافهم قلت والمجهول المطلق والواجب الحق واللاتعين اقول تقدم بعض البيان للمجهول المطلق والواجب الحق وما اللاتعين فالمراد منه معنى المجهول المطلق وذلك لانه تع لا يتعين عند ما سواه بجهة من جهات التعين على حال من الاحوال قلت والكنز الخفي اقول اشارة الى قوله تع كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف اي انه خلق الخلق ليعرف بخلقه واثاره لا بذاته فهو فهو كنز مخفي عما سواه مطلقا وجد ذلك السوي ام لم يوجد وبه ظهر جواب ما استشكله بعضهم هنا فقال ما معنى مخفي وليس هناك شيء يختفي عنه والجواب بهذا وهو انه مقتضى الازل ذلك اما مع عدم الغير فهي سالبة بانتفاء الموضوع واما مع وجود الغير فلعدم ادراكه له تع و يرد هنا ايضا اشكال وهو انه الظاهر من الكلام انه قبل الخلق مخفي واما بعد الخلق فلا وجوابه ان المراد الخفاء المطلق الصادق على عدم المعرفة بالاثار وهذا هو المراد من الكنز المخفي فلما خلق الخلق عرف بما عرف نفسه به قلت والمنقطع الوجداني اقول يعني ان لكل مدرك سواه سبحانه ينقطع وجدانه لذاته فهو لا يجده غيره بذاته ولا يفقده باياته فهو سبحانه المنقطع الوجداني لما سواه قلت وذات ساذج وذات بلا اعتبار وما اشبه ذلك اقول ذات ساذج اي بحت خالص من التعدد والتكثر والتركيب لا في نفس الامر ولا في الخارج ولا في الذهن لا فرضا ولا احتمالا وتجويزا واعتبارا وذات

بلا اعتبار يعني مجرده عن كل قيد حتى عن التجريد وما اشبه ذلك من الاسماء
التي يطلقونها على الوجود الحق عز وجل قلت وكلها عبارات مخلوقة
على مقاماته وعلاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان اقول ان هذه
الالفاظ المذكورة مثل الذات البحت ومجهول النعت الخ هي ومعانيها
التي تدل عليها مخلوقة خلقها الله سبحانه لعباده ليعرفوه بها لانها
تدل بصفة الاستدلال عليه لا بصفة الكشف له فاذا اطلقت هذه
الالفاظ دلت على تلك المعاني التي هي العنوانات للذات وهذه العنوانات
مظاهر له خلقها وجعلها محال افعاله وارادته فهي وجهه الى عباده يعرفه
بها من عرفه كما تعرف النار اذا رايت الحديدة المحماة بها لانها اي الحديدة
محل فعل النار وتاثيرها وتلك المقامات لا تفقد في حال قال تع فاينما
تولوا فثم وجه الله قلت وهو موضوع علم البيان والذي يبحث فيه عنه
هو المعاني وهي اركان التوحيد اقول هذه المقامات هي موضوع علم
البيان اي التوحيد كما قاله امير المؤمنين ع يعني ان علم التوحيد يبحث
فيه عن عوارض هذه المقامات الذاتية وليس موضوع علم التوحيد
كما قاله المتكلمون انه ذات الله تع لان الله لا تدرك فكيف يبحث عن
عوارضها الذاتية مع انه تع لا عوارض له الا صفات هي عين ذاته بكل
اعتبار واحكام المقامات التي هي عنوانه فاذا توجهت العبارات
المطلقة والاعتقادات الصادقة وقعت على العنوان ان كانت
من اهل المعرفة والايمان والذي يبحث العارف فيه من المقامات الحق
هي المعاني اي اركان التوحيد وهو المستفاد من كلام امير المؤمنين ع
وعلي بن الحسين ع لان تلك المقامات عوارضها الذاتية هي المعاني
اي اركان التوحيد والى هذا اشار و ع بقولهم نحن الاعراف الذين

لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا ولولانا لما عرف الله ومن عرفنا عرف
الله ومن لم يعرفنا لم يعرف الله وبعرفك بها من عرفك ومن اراد الله
بدأ بكم ومن وحده قبل عنكم ومن قصده توجه بكم وامثال ذلك من كلماتهم
قلت الفائدة الثالثة في الاشارة الى القسم الثاني وهو الوجود المطلق
اقول لما جرى الاصطلاح في التقسيم على تسمية المقامات والعنوانات
بالوجود الحق اذ لا يعرف منه الا هي ناسب ان يجرى هذا على تسمية
هذه الرتبة التي هي اول التعينات بالوجود المطلق يعني ان هذا الوجود
ليس هو الوجود الحق ولكنه غير مقيد بشرط يتوقف عليه ولا
ينتظر به وليس مرادنا بالاطلاق ما يقولونه من ان المراد به الصادق
على الواجب والممكن بل المراد من الاطلاق هذا المعنى لانه لما كان
الاول لا تعين فيه وكان الامكان اول التعين ولم يكن غيره
هناك لينتوقف عليه كان تعينه في نفسه بنفسه ومن جهة
تعلقه متعلقه بمعنى فعلى فتعينه من ربه بنفسه وتعينه
بنفسه كان بالغير الحاسواه من المفعولات التي يكون حصولها
متوقفا على شيء سواه مطلقا اى غير متوقف الحصول على
شيء من غير نفسه قلت والتعين الاول اقول يراد منه اول
صادر بنفسه وهو المشية والارادة والابداع كما قال الرضا ع
للمشية والارادة والابداع ص ثلثة اسماء ومعناها واحد هي وانما
نسمى هذه الرتبة بهذا الاسم لمقابلة رتبة الازل المسماة باللاتعين
قلت والرحمة الكلية اقول اشارة الى مبدء الكون المشتمل على
الفضل والعدل فانه صفة الرحمن العامة وهي التي استوى بها على

والتعلق ح

عرشه وهي التي وسعت كل شيء والرحمة الخاصة صفة الرحيم المختصة
بالمؤمنين فالرحمة الكلية لها اطلاقان احدهما يراد منه الفعل و
المشية كما هو هنا وثانيهما يراد منه اول صادر عنه وهو الحقيقة
المحمدية ص قلت والشجرة الكلية يراد بهذه الشجرة الكلية
اذا اطلقت احد المعنيين السابقين وسميت بالشجرة لكثرة
تطورها في مظاهرها وآثارها كالشجرة في تطورها الى اصل و
لقاح وغصون وورق وثمر قلت والنفس الرحماني الاولى
ايضا يطلق على هذا المعنيين السابقين ممعنى النفس
الرحماني بفتح الفاء ان هذا الوجود تقومت به الوجودات الكونية
تقوم صدور اذا اريد بالنفس الرحماني المعنى الاولى اي المشية
والارادة والابداع كما تقومت الحروف بحركة المتكلم لشفته و
لسانه وثنايا ولهاته وتقوم ركنيا اذا اريد به المعاني الثاني اي
اول صادر عن المشية اعني الحقيقة المحمدية ص كما تقومت الحروف
بالصوت الممتد من جوف المتكلم الى الفضاء واذا قيد بالاولى كما
هو هيهنا احتمل ان يراد به المعنى الاول خاصة وان يراد به الرتبة
الثانية منه عند اعتبار تنزيله كما يأتي الآن انه هنا يكون الانسب
ان يراد به المعنى الاول قلت والمشية والكاف المستديرة على
نفسها والارادة المشية هي الذكر الاول يعني ان الفاعل اذا
اراد صنع شيء فاول ما يذكره ويتوجه اليه العناية هو المشية و
اذا تأكد ذلك العزم سمي ارادة وهو ما روى يونس عن الرضا ع
وسميت بالكاف لانها هي امر الله المعبر عنه بكن فالكاف اشارة

الى الكون

واثنانه

الى الكون وهو المشية اوالى المشية والنون اشارة الى العين وهي
الارادة اوالى الارادة فسميت المشية بالكاف لانها منشا الكون وهو
الوجود وسميت الارادة بالكاف بمعنى المشية وبالنون لانها منشا
العين وبالمستديرة على نفسها لان المشية هي الكاف وخلقها
الله بنفسها فهي في الاعتبار كاف خلقت بكاف واستدارتها باعتبار
كونها علة معاكسة لاستدارتها في اعتبار كونها معلولة لان
العلة استدارتها استدارة فاعلية والمعلول استدارتها استدارة
مفعولية فلذا قيل لها الكاف المستديرة على نفسها لانها باعتبار
كونها معلولة تدور على نفسها باعتبار كونها علة قلت والكلمة
التى انزجر لها العمق الاكبر اقول ماخوذ من دعاء السمات الحجة ع
والكلمة هي المشية والمرادبها الامكانية اوالكونية اومطلقا والعمق الاكبر
على الاول هو الامكان الذى هو محل الوجود الراجح ومتعلقه الذى وقته
السرمدى وعلى الثانى هو الممكنات كلها التى وقتها الدهر والكلمة
ح كالاول وقتها السرمد وان كان متعلقها وقته الدهر وعلى
الثالث هو العمق الاكبر مط اى سواء كالعمق الاكبر حقيقيا كالامكان
اواضافيا كالممكنات وانزجر اى انفعل وانقاد لها عمق الاكبر
بمعانيها الثلث والابداع الابداع هو الفعل وهو
خلق ساكن لايدرك بالسكون كما قال الرضا ع يعنى انه ساكن اى
غيرمتغير لانه ساكن بالسكون الذى هو ضد الحركة لان هذا السكون
محدث به ولايجرى عليه ماهو اجراه والحقيقة المحمدية ص
ان الحقيقة المحمدية لها عندنا اطلاقات قد نطلقها ونريد بها المقامات

امام

التي هي اسم الفاعل كالقائم الذي هو اسم فاعل القيام والقائم مركب
في الحقيقة من فعل مقوم بفاعله تقوم صدور ومن اثر فعل وهو
القيام الذي هو الحدوث وهذا المقام اعلى ما يحصل في الامكان الراجح
ومثالها الحديدة المحماة بالنار فانه لا فرق بين النار في تاثيرها و
بين الحديدة المحماة بها لانها اذا اثرت فانما هو تاثير النار بها اي
جعلت النار فعلها في الحديدة والحديدة محل فعلها وهذا الفعل
احل تشتر النار به لا يفعل غيره فمجموع الفعل واثره كالقائم كالحديدة
المحماة بالنار فهذه الرتبة التعينات واعلاها وهو المثل الاعلا
بفتح الثاء والمثل الذي ليس كمثله شيء بكسر الميم وسكون الثاء لان
الله سبحانه ظهر آية له لا يدل على غيره ولا يدل على نفسه ولو كان مثله
شيء لدل عليه ولو دل على غير الله لزم التشبيه وارتفع التوحيد
وهذا هو التوحيد الخالص ونطلقها ايضا ونريد بها التي المشية
الكونية وهو اول صادر من مشية الله وهو الوجود وهو الماء الذي
جعل منه كل شيء حي وهو العنصر الاول لكل محدث وهو نور الانوار
والمادة الاولى الذي خلق الله كل شيء من شعاعها وهي بمنزلة القيام
فعلى المعنى الاول لا اشكال اذ لم يكن قبل ذلك شيء وعلى المعنى الثاني
فعلى حصر الاصطلاح لاقسام الوجود في الثلثة الاقسام فهل يكون
هذا النور الذي هو اول صادر عن الفعل لاحقا بالمطلق لعدم
تقييده بشيء كما لا تقييد الفعل ام لا يكون لاحقا بل هو من
التقييد لانه متوقف على قابليته وانفعاله وهو غيره فيه احتمالان
وقد يستفاد من بعض الاخبار الحاقه بالاول والله سبحانه اعلم

والولاية المطلقة   المراد بالولاية المطلقة السلطنة العامة لكل
شيء يدخل في ملك الله في كل ما يتعلق به ارادة الله سبحانه والمعنى فيها
مثل ما قبلها لان المحمدية والولاية المطلقة اسمان على معنى واحد عندنا
وانما يختلف مفهومهما بالاعتبار   والازلية الثانية   نريد
ان هذه الرتبة هي الرتبة الثانية عند ملاحظة التقسيم وحيث كانت الاولى هي
الازلية الاولية كانت الثانية هي الازلية الثانية واما قول علي ع انا صاحب
الازلية الاولية فيحتمل ان يكون يراد منه الاولية الاضافية لان
الآزال كثيرة وكلها حادثة فاذا اطلق الازل احتمل احدها بخلاف
ما لو قيل ازل الآزال فانه لا يراد منه الا الواجب الحق عز وجل وان
يراد منه الاولية الحقيقية ويكون المعنى انا الذي ولايتي ولاية الله
وعالم فاحببت ان اعرف   اشارة الى قوله تع كنت كنزا
مخفيا فاحببت ان اعرف فانه تع قبل التعريف كان كنزا مخفيا و
قد تقدم الكلام فيه فكان اول ما صدر في الامكان محبته لان يعرف
فهذا مأخوذ من الحديث   والمحبة الحقيقية   المراد بالمحبة
الحقيقية هو عالم فاحببت ان اعرف لان المحبة تستعمل في الوجوب
وهي ذاته ويعرف بالتقييد بالحقية وفي الامكان الراجح وتعرف
بالتقييد بالحقيقية كما هنا فالمحبة الحقية ذاته المقدسة والمحبة
الحقيقية فعله واول صادر عنه كما هنا   وحركة بنفسها
يراد به الفعل لان معقوله انه حركة ايجادية وكونه
حركة بنفسها على حد خلق الله المشية بنفسها   والاسم
الذي استقر في ظله فلا يخرج منه الى غيره   مأخوذ من الدعاء

عنهم ع والمراد ان الفعل اسمه تع ومعنى استقر فى ظلّه اى انه اقامه
بنفسه فهو الاسم وهو الظل والضمير يجوز ان يعود الى الله تع
اى استقر فى ظل الله وظل الله ذلك الاسم ويجوز ان يعود الضمير الى
ذلك الاسم والمراد من ظله نفسه كما فى الحديث يمسك الاشياء باظلتها
ويكون المعنى عدم جبر وجرانه لا تنكون منه الاشياء كما يذهب
اليه ضرار واصحابه وكثير من الصوفية بان الاشياء مركبة من
وجود هو مشية الله ومن ماهية وهى الانية ولو كان كذلك لخرج
منه الى غيره فافهم الاشارة وهو المكنون المخزون عنده
مأخوذ من حديث حدوث الاسماء المروى فى الكافى فانه
هناك هو هنا والمعنى مثل استقر فى ظله وصبح الازل مأخوذ
من قول على ع لكميل فى قوله نور اشرق من صبح الازل اى من المشية
وفعل بنفسه معناه مثل خلق الله المشية بنفسها
وعالم الامر عالم الامر مقابل عالم الخلق من قوله تع الا
له الخلق والامر والامر هنا فى الآية يحتمل معناه الظاهر اى ان مرد
الامور كلها فى الغيب والشهادة والدنيا والاخرة الى حكمه ويحتمل
ان يراد به المشية ويحتمل ان يراد به الحقيقة المحمدية فقوله تع و
من اياته ان تقوم السماء والارض بامره وقول الصادق ع فى الدعاء
كل شىء سواك قام بامرك يحتمل الامر فيهما الاحتمالين الاخرين
قياما صدوريا وان يراد به الحقيقة المحمدية كان قيام كل
شىء به قياما ركنيا كما تقدم وما اشبه ذلك يعنى
من الاسماء التى يسمى بها هذه الوجوه كما اصطلحوا عليه وصفه

بدئه

ويكون

على الاحتمالين واحد او معه

هناك

فان اريد به المشية كان قيام كل شىء به ع

بدائه بنفسه   اى كيفية بدائه على حسب ما ندركه الافئدة
للمستنيرة بنور الله وهو فى نفسه لا كيفية له ولا توصيف لانهما
انما وجدا به فاذا اطلقا فبادرا الى ايته ومثاله وعنوانه الذى فى
الافئدة ومع هذا فلا يتوجه ذلك التوصيف اليه بذاته اذ صح ذلك
فى عنوانه صح فيه لانه انما يعرف به وانما يتوجه اليه من حيث متعلقه
فانه تجرى عليه الكيفية والتوصيف كما نعتبر الكثرة والتعدد فى
الحركة عند الكتابة باعتبار تعلقها بالحروف والا فهى فى نفسها
بسيطة وتسمى جهات التعلق بالمتعلقات رؤسا ووجوها ه
فلذلك نعتبر لها باعتبار تعلق رؤسها ما يجرى على متعلقاتها
ان الله سبحانه قبض من رطوبة الرحمة بتلك الرطوبة نفسها
بها   يعنى انه تع قبض فعل منه من رطوبة الرحمة وهذه الرطوبة
هى نفس قبض ولهذا قلت بتلك الرطوبة لان القبض هو الفعل المقبوض
به ففسرت بقولى بتلك الرطوبة وقولى من رطوبة الرحمة اعنى المقبوض
منه وفسرته بقولى بتلك الرطوبة فقولى بتلك الرطوبة تفسير للقبض
اعنى المقبوض به والمقبوض منه فقبض فعل مقبوض به ومقبوض منه
لان قبض هو نفس تلك الرطوبة المقبوض بها والمقبوض منها
ولما كانت العبارة ضيقة ربما يتوهم ان من فى قولى من رطوبة الرحمة
للتبعيض او للابتداء فيلزم على الحالين بثبوت رطوبة الرحمة قبل
قبض وانما اريد ان رطوبة الرحمة هى نفس قبض رفعت ذلك التوهم
بقولى بتلك الرطوبة نفسها وبينت ان المقبوض منها عين المقبوض
بها بلا تغاير الا فى التعبير لضيق الالفاظ عن ذلك المعنى فبنيته

وتبقى ح

بتاكيدى يقوى بها لئلا يتوهم انها فى ذاتها باعتبار ماخوذ بها
وباعتبار آخر ماخوذ منها او هى ماخوذة بل مرادى انها لملاحظة واحد
واعتبار واحد ماخوذ بها وماخوذ منها ماخوذ يعنى قبضت بها
فلم يكن لها تحقق ولا ثبوت ولا ذكر فى مرتبة من مراتب الوجود
مطلقا قبل قبضها بها فافهم اربعة اجزاء بها مفعول
لقبض ان المعنى فى هذا عين المعنى الاول يعنى ان الاربعة الاجزاء هى
القبض والمقبوض والمقبوض به والمقبوض منه بلا تغاير حتى فى
الاعتبار وقولى بها اى بالاربعة الاجزاء التى هى حقيقة قبض اى
رطوبة الرحمة فان قبض هو تلك الرطوبة وهو تلك الاربعة الاجزاء
ولهذا قلت بها فكل هذه الالفاظ المتعددة معناها شئ واحد لانه
لاتعدد فيه لا فى نفس الامر ولا فى الخارج ولا فى الذهن وانما توجه
الفواد فى هذه الالفاظ المتعددة الى المعنى البسيط باعتبار تعدد
تعلقه فافهم ومن هبائها به جزءا به يعنى انه
قبض ذلك الفعل الذى به قبض الرطوبة المذكورة التى هى ذاته من
هباء الرحمة اعنى يبوستها وهى الرطوبة المذكورة بهذا المقبوض
به ومنه جزءا بذلك الجزء الذى هو نفس الاربعة المذكورة سابقا
فالرطوبة نفس اليبوسة والاربعة عين الواحد وانما اختلفت
اسمائها باعتبار الاثار المختلفة ولا تتوهم ان هذا شئ ممتنع
او لاتدركه العقول فانك تسمى زيدا عالما ونجارا وخياطا وكاتبا
وليست هذه الاسماء المختلفة واقعة على متعدد فى ذاته لانه
هو العالم هو النجار هو الخياط وهو الكاتب وليس متعدد موجود

هو مختلف

هو مختلفا متعددا ولكن بالاثار لا تتكثرت اسماء صفاته وليس لتكثر ذواتها في ذاته وانما يسمى بها باعتبار آثارها وكذلك انت سميع انت بصير انت قدير وليست القدرة فيك شيئا مميزا عن البصر اوهو غير السمع بل يقال انت وانت لست لصفة من صفاتك وانما هي لك فانت انت لاغيرك وسميت بها باعتبار الاثار و الى هذا المعنى اشار عم بقوله وكمال توحيده نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف الخ ممن فهم ما اشرت اليه فهم كلامه عم والا فلا وما اشرنا اليه من هذا النحو فان الوجود المطلق ليس شيء في الامكان ولا في الممكنات ابسط منه اذ كل ما سواه فيه كان وعنه صدر فلا يتعدد ولا يتركب لان التعدد والتركيب محدثان به فقدرها بهما في تعفين هاضمتها

فقدر الجزئين اعني الاربعة الاجزاء الرطبة والجزء اليابس بهما اي بذينك الجزئين لانهما هنا نفسي قدر الذي هو فعل التقدير على نحو ما تقدم والمراد بهذا التقدير هو تقدير الحدود الفعلية و الهندسة الايجادية وهي عين هذا المقدر وقولي في تعفين هاضمتها اريد به انه لما اجتمعت الرطوبة واليبوسة التي هي منشاء الحرارة حصل بهما التعفين لان كل تكوين لابد له من تعفين بنسبته و التعفين لايكون الا بالحرارة والرطوبة وان كان المكون مركبا لما المفاعيل تعددت الجهات فيه وتكثرت وان كان بسيطا مطلقا كما في الفعل التعددت جهاته واحكام الجهات انما تطلق عليه باعتبار متعلقاته عند تعلقه بها كامة ولما كان كل مكون لابد له من التعفين

كما برهن عليه فى الحكمة الطبيعية وكان هذا التقدير مكونا بنفسه وجب
ان يكون له تعفين يعرض من سبقه عليه ببنيت ذلك بقولى فى هاضمة
تعفينها اعنى ان هاضمة تعفين هذا التقدير حين تحققت فى نفسها
لانها عينه بلا مغايرة وان فرض سبقها عليه كما هو فى متعلق الفعل من
سائر المفعولات فقلت فى هاضمة تعفينها اريد قد رفيها لانها
هو والمراد بهذه العبارة اذا كانت فى المفعول ان اجزاءه تتخلل بعضها
فى بعض حتى تكون بطبخ الحرارة والرطوبة شيئا واحدا لا اختلاف فيه
والفعل لما كان شديد البساطة الحق احكام متعلقاته به فى الاعتبار
الفوادى لا فى الواقع الخارجى لشدة البساطة فيه وانما ذكرت سابقا
ان الرطوبة اربعة اجزاء واليبوسة جزء واحد لان الاجزاء الرطبة لو
كانت اقل كان الغالب على الماء الغلظة ولا يصلح لاستحالة عبيطا
فان الماء كما تحتاج الاشياء اليه فى الاغذية التى هى مواد وجودها كذلك
تحتاج اليه فى الشرب الذى هو مزاج تلك الاغذية فلو قلت الاجزاء
الرطبة لم يكن ماء ولو زادت لم تحصل المشاكلة يعنى انا نريد ان يكون
بين الماء والتراب مشاكلة ليحصل التالف للغذاء منهما والمشاكلة
انما تحصل فى الماء للتراب اذا انحل فيه شيئ من التراب فانه اذا انحل فيه
وافق التراب فى تركيب الغذاء كما يأتى واحالة المعتدل له فى تركيب الماء
ليشاكله التراب ولا ينفر منه ان ينحل فى الاربعة الرطوبة جزء من
التراب فاذا زادت الرطوبة ضعفت المشاكلة وان نقصت ضعفت
جانب المائية وانما حصل الاعتدال فى الاربعة لسر ظهر اثاره فى الموجودات
لا يسهل بيانه الا بذكر اشياء لم تتم الا بذلك مثل الزوج له اربع نساء

تحقق بهذا التقدير

خالصا

فى الحال

والحال التام الذى يغلب فيه حصول العدل ولو زادت غلب عدم
العدل ولهذا انما حصل فى النبى صلعم العدم حصول حيف فى طبيعته
ومع هذا فاعانه الله بقوله ترجى من تشاء منهن وتؤوى اليك
من تشاء الآية ومنع منه الائمة عم للمشاركة للرعية ومثل كون الاشباح
اربعة للنبى الواحد فالوجود يدور على خلق ورزق وحيوة وممات
وهو واحد والانسان واحد وطبائعه اربع فالعرش مربع والبيت
المعمور مربع والكعبة مربعة كما فى الحديث والكلمات التى بنى عليها
الاسلام اربع سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر واصول
الاسم الاعظم اربعة التوحيد والنبوة والامامة والشيعة والبسملة
التى فيها سر القران وفاتحته الاربعة الله والرحمن والرحيم واسم
وان شئت قلت بسم الله الرحمن الرحيم وهى واحدة والحاصل
ربما نتوهم ان هذه الامور انما هى مناسبات لا يتبنى عليها اسرار
الخليقة واقول ليس كذلك ولكن لما لم يمكن بيان السر فى نفسه الذى
حصل عنه الاربعة قيل انها مناسبات وهى حكم سترها الله سبحانه
بحجب من الغيوب واظهر اثارها فى خلقه وجعل الاثار دالة على
الاسرار قال الرضا عم قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما
هناك لا يعلم الا بما ههنا ـه والنحلا بها وانعقدا بها
وتراكا بها يعنى ان الاجزاء الرطبة والجزء اليابس انحلا
ذات كل منهما بالاخر الذى هو نفسه حتى كان الاثنان واحدا على
فرض حكم المتعلق وانعقدا كذلك اى جمدا كناية عن قيامها بانفسهما
وتراكما كذلك اى اجتمع كل شئ منه بكل شئ منه مثاله كالهواء الذى

حذ به من يريد الكلام الى جوفه فيجمعه فى المخارج وهو كناية عن حلّه ثم يقطع
الحروف وهو عبارة عن عقده ثم يركب الكلام وهو عبارة عن تراكمه
والحاصل معنى جميع ما سمعت هو انه احدث الفعل بنفسه بغير
اعتبار بعد دفاذا اردت تفصيله على فرض مالو كان مركبا فهو كما
سمعت وعلى لحاظ عدم تركيبه فكما عبّرنا به من اتحاد المقبوض
به والمقبوض منه والقبض وهكذا الى آخره وهذا هو المشية
وهو المسمى بتلك الاسماء المتقدمة هذا الوجود المطلق
وهو الوجود الراجح والامكان الراجح الذى ذكرنا كيفية بدء متعلقه
ولنسبة الحاله لما بين المتعلق وبين التعلق من المناسبة ولما بينهما
وبين الفعل من مشابهة الصفة الفعلية فان كلها اثر يشابه صفة
مؤثره التى عنها صدر هو المشية وهو المسمى بتلك الاسماء المتقدمة
المفصلة ولهذا المقام فى تنزيل الفؤاد اربع مراتب
لهذا المقام اى للوجود المطلق والامكان الراجح والسرمد فى تنزيل
الفؤاد اى فى تمييزه وتقسيمه وتفريقه فان غير الفؤاد من المشاعر
والمدارك لا تدرك شيئا ولا حالا من نحو هذا المقام مثل السمع و
البصر والخيال والعقل لانها انما تدرك المكيفة المحدودة بحدودها
الحسية او الخيالية او العقلية بخلاف الفؤاد فانه يدرك الشئ مجردا
عن كل سبحاته وعوارضه الذاتية والعرضية ولهذا جاز استعماله فى
هذا المقام البسيط العارى عن كل ما سوى محض ذاته وانما قسمه الى
اربع مراتب باجزاء امكان متعلقاته عليه كما مرّ فانه لما اعتبر اثاره
التى تشابه حدودذواتها صفته ونعريفه ووجدها خرجت فى هذه

الاربعة المراتب وقد قال ع العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في
العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية قال الله تع
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
الى اخر الآية الحديث حكم على هذا المقام بتلك الاحكام وان كانت ع
باعتبار متعلقاته لا باعتبار ذاته وذلك لانه وجد كلمة من الفاعل
والكلمة اذا اعتبرتها في نشوها وبدئها وجدتها كذلك اى في هذه الاربع
المراتب فاجرى عليها حكمها لانها آية تعريفها وهي ايضا كلمة الله فكما
ان المتكلم باخذ بحركة جوفه من الهواء اربعة اجزاء رطبة اى صيته
لصلوحها لصوغ الحروف وكونها اربعة لانها هي نسبة المادة الاولى
الى الصورة التي هي جزء واحد بالنسبة الى المادة يعني ان صورة كل حرف
من كلمة وحركتها بالنسبة الى مادتها واحد من اربعة كما اشرنا
اليه سابقا مما يطول بيانه ويخفى برهانه ويصوغ ذلك الهواء بها
اى بتلك الآلات الفاعل بها من الحركة واللسان والشفة والاسنان
واللهاة فتدبر كيفه كلمة فالمرتبة الاولى الهواء الماخوذ الى الجوف والثانية
حله ومدة القائمة الجوف الى الفضاء وهو المسمى بالنفس الرحماني
في كل شئ بنسبته والثالثة صوغه حروفا والرابعة تركيبه كلمة تامة مفهمة
فكما ان الكلمة اللفظية التي هي فعل منك لا تتم الا بهذه الاربع كذلك
الكلمة الفعلية التي هي فعل من الله لا تتم الا بهذه الاربع المراتب فالكلمة
اللفظية آية بيان الفعلية فالاولى الرحمة والنقطة والستر
المستتر والسر المجلل بالستر فالمرتبة الاولى بالنسبة الى
توصيف المشيئة الرحمة ماخوذ من قوله تع وهو الذي يرسل الرياح

من ترتيبها صح

الماخوذ حرفا وما بعد حله بتسهيله في المخارج واعطائه الاصوات منه اى من الهواء صح صح

بشرا بين يدى رحمته يعنى ان الرحمة سابقة والرياح علامة حصولها وبشرى بين يديها فاول التعيين والذكر الرحمة السابقة التى هى

علة الاكوان ج

علة الاكوان وتسمى ايضا بالنقطة بملاحظة كون الكتاب التدوينى مطابقا للكتاب التكوينى وبالعكس والكتاب التدوينى اول ما صدر منه بسم الله الرحمن الرحيم واولها الباء النقطة لان الكاتب

وأس الباء

اول ما يكتب ان يضع القلم على القرطاس فتحدث به النقطة ثم يجر القلم فتحدث الباء وهذه النقطة صورتها النقطة تحت الباء وكونها تحت الباء كناية عن كونها حاملة للباء اى مقومة لها واخذ لكل اصل اسم النقطة من هذا قال امير المؤمنين ع انا النقطة تحت الباء والسر المستسر والسر المجلل بالسر ماخوذ من قول الصادق ع ان امرنا هو الحق وحق الحق وهو الظاهر وباطن الظاهر

وسر ح

وباطن الباطن وهو السر وسر السر المستسر وسر مقنع بالسر هى وفى رواية وسر مجلل بالسر ومعنى المجلل والمقنع واحد ويراد بهما هذه الرتبة من الفعل فهذه اسماء اربعة لهذه الرتبة من الفعل والثانية الرياح والنفس الرحمانى الاولى بفتح الفاء المشار اليه بالانحلال الاول والرتبة الثانية تسمى الرياح من قوله تع وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته وتسمى النفس الرحمانى بفتح الفاء الاولى لان اطلاق النفس الرحمانى فى اصطلاحهم يختلف باختلاف اماكنه فالاولى هنا كالالف فى التلفظ بالكلمة فانه يمتد من الجوف الى الفضاء ومنه تقطع الحروف وهذا وان لم يكن كذلك لان الالف تقطع منه الحروف من ذاته او صفات ذاته على

الاضافى

الاحتمالين ولا يصلح مثالا للفعل لان المفعولات لا تقطع من ذات
الفعل ولا من صفة ذاته وانما يصلح الالف اللينة مثالا للنفس الرحماني
الثانوي الذي هو الرتبة الثانية من اول صادر من الفعل اي
الوجود المعبر عنه بالعنصر الذي منه خلق كل شيء وبالماء
الذي منه كل شيء حي نعم اذا اريد بالحروف المصاغة من الالف
الذي هو النفس الرحماني الاولى ومن المنتشر ووجوهها
المتعلقة بالمشاءات الجزئية صلح مثالا لذلك فالنفس
الرحماني السارى في الاشياء بالقيومية الصدورية هو هذا و
هو الاولى او الكلمة بعد اعتبار تمامها وانه سار في وجوهها
بالقيومية الركنية والنفس الرحماني القائم في الاشياء بالقيومية
الركنية فهو الالف الثانوي الذي هو اول صادر عن الفعل وقولي
المشار اليه بالانحلال لا اخطا فيه ما ثبت في العلم الطبيعي ان كل
مكون لا بد فيه من حلين وعقدين فالهواء الماخوذ للكلمة
اللفظية يحل من الجوف الفا ممتدا الى الفضاء هذا هو الحل
الاول ثم يقطع حروفا وهو العقد الاول ثم تبسط للتركيب
وهو الحل الثاني لاعتبار مناسبة بعضها البعض وملايمتها
وعدم منافرتها ثم يركب هذا المحلول الثاني كلمة وهو العقد
الثاني كذلك في الكلمة الفعلية فاولها الوجه ثم تمتد الفا وهو الحل
الاول وهو الرياح في تاويل الاية الشريفة وهو الذي يرسل الرياح
كما مر ثم يقطع حروفا وهو السحاب المزجى وهو العقد الاولى
ثم يحل لمناسبة التاليف كما اشرنا اليه من الكلمة اللفظية وهو

لحل الثاني ثم تركب الكلمة التامة وهو العقد الثاني فاشار بامتداد
الالف وارسال الرياح الى الحل الاول وهو قولي المشار اليه بالانحلال
الاول اى الحل الاول والثالثة الحروف المشار اليها بالانعقاد
الاول وهو السحاب المزجي المشار اليه من الشجر البحر المراد با
الحروف هنا معنى الاجزاء المفصوصة فيه باعتبار متعلقة كما فى
الكلمة اللفظية ومايعتبر فيها من الحروف المقطعة من الالف انما
انها يشار اليها بالانعقاد الاول فلان ذلك لازم لاعتبار التاليف
الاعتباري والحقيقي كل بحسبه لانها صبغت حروفا متمايزة من
الالف بعد ان كانت نفسا منبثا واما انها هو السحاب المزجي
فلملاحظة كون تلك الكلمة سحابا متراكما فى التشبيه عند
سوقها وتوجهها الى موات ارض القابليات فاذا امتلئت بالسحاب
كما فى تاويل الاية اعنى وهو الذى يرسل الرياح بشرى بين يدى
رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه الى بلد ميت فانزلنا
به الماء الخ وذلك حين تراكمها الذى هو عبارة عن تمامها كانت قبل
التمام والتركيب تمثل بالسحاب المزجي الذى هو اول نشوءه
فانه ينشو بخارا من شجر فى البحر والمراد ان الابخرة التى تجذبها اشعة
الشمس حال دورانها تحدث منها حين صعودها اوضاعا
كالشجر والمراد من البحر بحر البخار الصاعد باشعة الشمس والحاصل
السحاب المزجي هو ذلك البخار الصاعد قبل التاليف كما قال تع
يزجي سحابا ثم يؤلف بينه فالبخار الصاعد فى السحاب بمنزلة الحروف
المقطعة فى الكلمة والسحاب المتراكم بمنزلة الكلمة بعد التاليف

ودلالة الكلمة على المعنى بمنزلة نزول الماء من السحاب ووقوع الدلالة
من الكلمة على ما يشاكل صفته من المعنى الميت المدفون في النفس كوقوع
الماء من السحاب على ما يشاكل صفته من النبات الكامن في مادته من
الارض الميتة وللفعل وتعلقه من المفعول الذى مادته من هيئة ذلك
الفعل ما للكلمة ودلالتها على المعنى وللسحاب والماء النازل منه و
ارتباطه بما يشاكله من لطيف الارض الميتة اللذان هما مادة النبات
من الصفة والتمثيل اى للفعل ما للكلمة والسحاب من الصفة و
التمثيل حرفا بحرف فلذا سمى بالكلمة ومثل بالسحاب كما في تاويل
الاية المذكورة سابقا وغيرها والرابعة السحاب المتراكم و
الكلمة التامة والكلمة التى انزجر لها العمق الاكبر والكاف المستديرة
على نفسها المراد بالسحاب المتراكم المشية بلحاظها
متعلقة بمفعولها لانها حينئذ لا تعتبر فيها الاعتبارات الاول
كما ان السحاب المتراكم لا يلحظ فيه جهة البخار وصعوده وانعقاده
ولهذا قلنا الكلمة التامة لا يلحظ فيها تقطيع الصوت وتاليفه
وهى ايضا الكلمة التى انزجر لها العمق الاكبر اى انفعل وانعقاد
وهو اذا اريد بها الامكانية الاكبر الحقيقى الامكان الراجح واذا
اريد بها الكونية فهو الممكنات وجميع الاكوان وهو الاكبر الاضافى
والامكان المساوى المقبل والكاف المستديرة على نفسها تقدم بعض
بيانه وهذه المراتب انما تعددت باعتبار التفصيل الفؤادى
في كشفه انما تعددت في مراتبها في نفسها بالقياس الى
هيئة متعلقاتها بمتعلقها لما بينهما من المشابهة كما بين حركة

يد الكاتب وبين الحروف من المشابهة في المهمّات وذلك باعتبار
كشف الفواد لا في انفسها فانها في انفسها في كمال البساطة الامكانية
وإلّا فهو شيء واحد لبسيط ليس في الامكان ابسط منه ولهذا
انه في نفسه بسيط لعدم وجود شيء قبله يصلح ان يكون
جزء ايتركب منه اذ كل شيء فرض فهو من آثاره فلا يتركب مما هو
من اثاره وكل ما يتميّز في الاوهام او يتصور في النفوس او يتعقل
بالعقول فهو امّا من اثره او اثر اثره وقولي ليس في الامكان ابسط
منه لاخراج الواجب تع ولا اخراج عنوانه لانه وان كان من الممكنات
لكنه لا يعتبر في الامكان اذ لو اعتبر في الامكان لم يعرف الواجب تع
لانه تع ليس في الامكان فلا يعرف بما في الامكان ولما كان ما سوى
الله سبحانه ممكنا وقد خلق هذا العنوان دليلا وجب ان يلحظ
مجردا عن الامكان ليعرف به علّة وجل خلقه الله بنفسه
واقامه بنفسه وامسكه بظلّه خلق الله ذلك الفعل
الذي هو المشية بنفسه اذ لا يحتاج في ايجاد الايجاد الى جهة
ايجاد اخرى غيره لاستغنائه بنفسه عن غيره لا لئلا يلزم
الدور او التسلسل لان لزوم الدور والتسلسل ليس هو
الذي نشأ عنه ذلك نعم هو دليل في المناقضة لابطال دعوى
المخالفة وكما كان مخلوقا بنفسه لا بفعل اخر كذلك كان قائما
بنفسه لا بشيء اخر اذ ليس شيء غيره الا الفاعل تع والفعل
لا يقوم بالفاعل قياما ركنيا لانه المراد هنا نعم هو قائم به قياما
صدوريا لكنّا نريد بالقيام هنا القيام الركني وكذلك امسكه

بظلّه

بظله يعني انه تع امسك الفعل بظله والضمير في بظله يعود
الى الله سبحانه ويكون المراد منه نفس ذلك الفعل كما في الدعاء و
باسمك الذي استقر في ظلك فلا يخرج منك الى غيرك اذ
المراد بالظل نفس ذلك الاسم وان قلت ان الضمير يعود الى
الفعل جاز والمراد به نفسه ويعود المعنى كالاول كما في الدعاء يمسك
الاشياء باظلتها اي بانفسها والمراد انه تع يمسك كل شيء بمادة
ذلك الشيء اذ كل شيء انما يتقوم بمادته وهي في كل شيء بحسبه
وذلك في العمق الاكبر على صلاة الاعلى فهو المحدد للعمق
الاكبر والعمق الاكبر محدد له لا ينفصل احدهما عن الآخر
يعني ان المشية التي هي الفعل اذ المشية لله غير فعله لانه تع لا ينقص
ولا يتم ولا يتغير وهي مطابقة للعمق الاكبر الذي هو الامكان وهو
مطابق لها لا يزيد الامكان عليها فيكون شيء من الامكان لا تتعلق
به المشية ولا تزيد على الامكان فيكون قد وقعت على غير الامكان
وليس غير الامكان الا الواجب تع والواجب عز وجل لا تتعلق به
المشية بل هي مطابقة للامكان وهو مطابق لها لانها كفوه فالمشية
آدم الاول والامكان حواءه   وهذا هو فعل الله تع   يعني
ان الوجود المطلق هو فعل الله سبحانه وهو الابداع والاختراع و
والارادة والمشية وهذا ظاهر   وحيث علم بالضرورة ان
هيئة المفعول من حيث هو مفعول هيئة الفعل كالكتابة فان لها
ههنا هيئة حركة يد الكاتب تكون كتابته وجب ان تكون
تلك الجهات المعتبرة في الفعل على جهة البساطة والاتحاد تكون

اليد فعلى حسب هيئة حركة

بنحوها فى المفعول على جهة التركيب والتعدد يعنى ان هيئة
حركة يد الكاتب للالف كهيئة الالف ولا يكون بتلك الحركة حرف
البآء لان هيئتها غير هيئة حركة كتابة الالف وهكذا وحسن
الكتابة يدل على اعتدال حركة يد الكاتب وبالعكس كما لان
كل اثر يشابه صفة مؤثره القريب الذى عنه نشأ كما مثلنا بحركة
يد الكاتب فان هيئة الحرف تشابه هيئة الحركة المحدثة له و
هذا ظاهر بقى شئ ان الحركة فى نفسها بسيطة لانها الانتقال والتوجه
الى جهة ما وهذا صادق على جميع وجوه الحركة فى احداث كل حرف فهى
فى الحقيقة بسيطة فى كمال البساطة وانما تعتبر فيها المغايرة اذا
نسبنا بعض الوجوه الى بعض لا فى نفسه بل من جهة تعلقه بمفعوله
الذى هو الحرف واما المغايرة فى الحروف فهى حقيقة لان هيئة كل حرف
جزء مهيته بخلاف مغايرة هيئات وجوه الحركة فانها ليست لذاتها
لتكون جزء مهية ذلك الوجه وانما هى لمتعلقها والذى هو جزء مهيتها
هو الانتقال المبهم المتعين بالتعلق بالحرف الخاص فان قلت هذا
جزء مهية الفعل الكلى والكلام فى الجزئى قلت نحن هكذا نريد لان وجه
المشية المختصة بزيد من حيث خصوص زيد وتعلقها به لا يصلح
لعمرو فالمغايرة ح حقيقية والتعدد حقيقى لانه انما يتحقق مع التعلق
الخاص والتعلقات الخاصة متعددة لكن الوجه المتعلق اذا نظرت
اليه فى نفسه لم تجد المغايرة الا اعتبارية اى باعتبار التعلق وهو الذى
اردناه فهو فى نفسه لا تكثر حقيقى فيه ولا تركيب ولا تعدد والذى
تجده منها فهو باعتبار ذاته بسائطه بشغافه وتحصله بجزئه عن التعدد

والمغايرة باعتبار تعلقه لان متعلقه من حيث الفعل واحد ومن
حيث المفعول كثير كالوجه المقابل للمرايا فان التعدد والكثرة
والمغايرة انما هي في التعلق من حيث المرايا لا من حيث الوجه ولا من
حيث خصوص المقابلة لان خصوص المقابلة وان كان فيها مغايرة
اعتبارية نظرا الى المرايا وجهاتها لكنها بالنظر الى الوجه والى نفسها
ليس كذلك وان اختلفت المفعولات بحسب مراتبها
في قوة التركيب وضعفه وظهوره وخفائه وكثرته وقلته وفي كثرة
التعدد وقلتها وظهوره وخفائه يعني ان الفعل على حال
لبساطته في حال واحد وان اختلفت متعلقاته في التركيب في قوته
كما في العوالم السفلية الظاهرة وضعفه كبسائط المركبات كالافلاك
بالنسبة الى الاجسام السفلية وفي ظهور التركيب كالاجسام و
خفائه كالنفوس والعقول حتى ان اكثر الحكماء والمحققين انكروا
تركيبها بل جعلوها بسيطة الحقيقة حقيقة والحق انها مركبة
لادلة العقلية والنقلية وهي كثيرة فمن العقلية ما برهن عليه وعلم
بالضرورة ان كل مصنوع فله جهتان جهة من ربه وجهة من نفسه
وهذا ظاهر اذ لا يعقل مصنوع بدون ذلك ومن النقلية مثل
قول الرضا عم لعمران الصابي ان الله عز وجل لم يخلق شيئا فردا قائما
بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه وفي كثرة التركيب كالعوالم
السفلية فانها مركبة من كل جهات ما فوقها وفي قلتها كالمفعول
الاول فانه مركب من فعل وانفعال خاصة وفي كثرة التعدد وذلك
كالمركبات من المركبات كما برهن عليه في العلم الطبيعي في تركيب

الانسان الفسلفى الذى هو انموذج من الانسان الآدمى وانه
مركب فى اطوار كثيرة وقد قال عز من قائل يا ايها الانسان ان كنتم
فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة
ثم مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم وهذا ظاهر وفى قلتها
اى قلة الكثرة يعنى ان الكثرة مختلفة المراتب فكثرة كثيرة اى مكررة
من كثرات متعدده وكثرة قليلة اى غيره مكررة من كثرات متعددة
بل من كثرة اولية فان قلت لم لم نقل وقلته قلت قد ذكرت قلة التعدد
سابقا وهنا ذكرت قلة الكثرة فافهم وفى ظهور التعدد كالامور
الكلية وخفائه كالامور الجزئية فانها فى الظاهر لا تعدد فيها مثل زيد
وفى الواقع ونفس الامر هو متعدد ولهذا يسمى الشخص فى الواقع
بالقرية والبيت وذلك لتعدد امثاله واوصافه كما فى تاويل قوله تع
لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا وفى قوله تع
وتلك القرى اهلكناهم واسئل القرية التى كنا فيها وامثال ذلك
مما يعرفه اهله واما تعدد الاوصاف فكلام زيد وسمعه وبصره و
حرارته وبرودته وحركته وامثال ذلك من طبايعه وقواه واثاره و
احواله كلها مثله لو برزت لك صفة لم تفرق بينه وبينه وضعه الآ
انه ليستشهد من نفسه ووضعه ليستشهد عنه فافهم   لانها
فى الفعل على غواشرف ليس فى الامكان غواشرف منه   لانها
اى لان الجهات المعتبرة فى الفعل مما فرض من صفة النشو والتعدد
والتركيب المشار اليها سابقا على غو اشرف ليس فى الامكان اشرف
منه وذلك لان تزييل الفواد لها كما اشرنا لم يلحقها الذاتها ولو كان

باعتبار

باعتبار متعلقاتها وانما فرض لحوقها باعتبار متعلقاتها في اية
لها ودليلا عليها فتظهر فيه امكانات تلك الجهات في لحاظ متعلقاتها
وهذا المعنى قولنا ليس في الامكان اشرف منه وذلك لتنزه ذات الفعل
عن كل ما يفرض لان تلك المفروضات اثاره كما تقدم ولهذا
كان في اكمل مراتب البساطة الامكانية بحيث لا تكاد تعتبر فيه جهة
تعدد الا من جهة التعلق وما كان من جهة التعلق لا يلحقه
ولو بواسطة جهة التعلق الا في جانب المتعلق في محل الاعتبار اعني
الفواد لانه اية ذلك التعريف كما مر مكررا وهذا هو
الجواز الواجب الوجود وهو الوجود المطلق اى الوجود لا بشرط
وهو المشية والعزم على ذلك هو الارادة قولنا هو الواجب
الوجود بالنظر الى قولهم في حق الواجب تع واجب الوجود وفي
حق المحدث ممكن الوجود اى جايزة فمعنى العبارة الاولى امتناع
العدم عليه ومعنى الثانية تساوى العدم والوجود بالنسبة اليه
والمشية ليست في رتبة الاول ولا مساوية للثاني فقلنا انها الجائزة
الوجود وعلة ما اخذ الواجبية ان المقتضي موجود وقد اقتضى شيئا
غير مشروط بغير نفسه فكان محكما غير مقيد وانما لم يجب على
المعنى المصطلح عليه لكون المقتضي قائما بغيره قيام صدور فكان
بوجود الاقتضاء على جهة التنجيز من الغير وهو مرادنا بقولنا
لا بشرط اذ الوجود بشرط شيء وبشرط لا شيء وجود مقيد
وهو امن المتساوى بخلاف قسميه وقولي وهو المشية اشير الى
ان المشية هي الذكر الاول بقرينة قولي والعزم على ذلك هو

٧ معرفتها في النفوس المجردة فان النفس العليا اعني الفواد اذا توجه الى معرفتها كان اية لها صح صح

الارادة وذلك اشارة الى ما فى رواية يونس ومعنى انها
خلقت بنفسها انها خلقت لا بمشية غيرها وهذا ظاهر وقد
تقدم بيانه فلا فائدة الى اعادته ونظيرها ابونا آدم ع فانه
لم يكن من اب وام غيره وانما كان بنفسه وكان البشر منه بالتناكح و
التناسل انما كان آدم ع نظيرها لانها هى آدم ع الاول كانت
فكذلك المشية كانت بنفسها من غير اب وام غير وكانت الاشياء منها بالتناكح
مركبة من مادة وصورة المادة النور والصورة هيكل التوحيد وابوه
مادته وامه صورته فليس له اب وام غير مادته وصورته كذلك المشية
التى هى آدم الاول ليس لها اب ولا ام الا المعنويتين اى المادة والصورة
وانما كانت بنفسها وكما كانت ذرية آدم ابينا منه بالتناكح والتناسل
كما هو معلوم كذلك المشية التى هى آدم الاكبر الاول فان ذريته التى هى
وجوه المشية الخاصة بكل مصنوع انما نشأت فى نفسها من المشية
الكلية بتعلق المشية الكلية بالامكان تعلقا خاصا كل تعلق هو
منشأ الفعل خاص بخصوص ذلك المتعلق وهذا الفعل هو ذلك
الوجه الخاص بذلك التعلق الخاص وهو اى ذلك الفعل هو ابن تولد
من الفعل الكلى اى المشية الكلية بنكاحه اى الكلى للامكان وهو اى نكاحه
تعلقه بخصوص متعلق لان وجود المتعلق الخاص شرط لظهور
ذلك الوجه الذى هو الولد كما ان ذلك الوجه علة لوجود ذلك المتعلق
ويظهر ان متساوقين كالمشية الكلية مع الامكان الكلى فتلك
الوجوه الفعلية الخاصة بكل مصنوع تولدت من المشية الكلية
بالتناكح والتناسل فالتعلقات الاولية آباء والتعلقات المرتبة
على الاولية ابناء ومعنى قولنا من غير اب وام غيره فى آدم ع

انه كان

معنى قولنا ظاهر غير

انه كان من مادته وهي الاب ومن صورته وهي الام
من اب وام غيره ان له ابا واما ولكنهما ليسا متغايرين له حقيقة
لانه عبارة عن مجموعهما وليس مرادنا انه لا اب له ولا ام اصلا حتى
المعنويين اذ المتكون يمتنع ان يتكون من غير اصل سواء كان
سابق الوجود عليه ام مساوق الوجود كما نحن فيه والمشية التي
هي ادم الاكبر الاول كذلك وهو قولي وكذا في المشية وانما مثلت
بادم ابينا لانه هو المثل لادم الاكبر وقد قال الرضا عليه السلام قد علم اولو
الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هيهنا اه
وكذا في المشية الا انهما في المشية وجدا بانفسهما اي وجد
كل واحد بنفسه وبالاخر ان مادة المشية يعني ادم الاكبر
وجدت بنفسها وبصورتها وجدت بنفسها وبمادتها لعدم
المغايرة بينهما في انفسهما وعدم كون احدهما علة او معلولا
ومعنى ذلك انه وجد مقبوله بنفسه وقابله بالاخر ولا ايجاد لهما
الا بانفسهما وما سواها وجد مقبوله بالفعل وقابله بالتبعية
على ما بينته معنى هذا الذي ذكرناه انه وجد مقبوله
اي مادته وقابله اي صورته بالاخر اي وجدت مادته بصورته
لانها شرط ظهور المادة فوجودها بها وجود صوري ووجدت
صورته بمادته لانها شرط تحقق الصورة ووجودها بها وجود
مادي وهذان في المشية وجود كل بنفسه كما مر ولهذا قلنا ولا
ايجاد لهما اي للمادة والصورة الا بانفسهما يعني الوجود الحقيقي
فوجود المادة بالمادة والصورة بالصورة وان وجد بالاخر في غير

مادة ادم ايضا وجدت بفعل الله وكذا الصورة
اي بفعل الله وبالمادة تبعا لها واما مادة

المشية للمغايرة لكنهما فيها واحد يعني ان قولنا وجد احدهما بالاخر
هو بمعنى وجد بنفسه لان الاخر نفسه اى هو بلا مغايرة ولهذا
قلنا وما سواها اى سوى المشية اوجد مقبوله اى مادته بالفعل
اى المشية وقابله يعني الصورة بالتبعية على سنبيته من ان
المراد بكون المهية اعني الصورة موجودة بالتبعية ليس كما قالوا
من انها ليست بمجعولة وانما المجعول الوجود لكنها لما توجه الجعل
الى الوجود انجعلت تبعا لجعله من غير ان تشم رائحة الوجود
والجعل الاتبعا للوجود على قول بعضهم ولكنا لا نريد هذا المعنى
وانما نريد بالتبعية انها مجعولة بجعل غير جعل الوجود الا انه
مترتب عليه بمعنى اخذه منه فنسبته الى جعل الوجود كنسبة
المهية الى الوجود اى نسبة الواحد من التبعيين لاشتقاقه منه
كاشتقاقها من الوجود ويأتي توضيحه ومعنى ان الاشياء
كانت منها بالتناكح والتناسل ان المادة هي الاب والصورة
هي الام على ما نبين لك فنكحت المادة الصورة على كتاب الله
وسنة نبيه ص فولدت الصورة الشيء معنى كون الاشياء
بالتناكح من المشية ان المشية انكحت المادة الصورة فنكحت
المادة الصورة بانكاح المشية على ما كتبه الله في الكتاب الوجودي
اى التكويني يعني على نحو النشأ الحكمي المتقن وعلى سنة نبيه ص
لانه سبحانه اقامه في سائر عالمه في الاداء فهو يؤدي الى الخلق
عن الله عز وجل في التكويني كما يؤدي عنه في التشريعي فكان التناكح
والتآليف والنمو على مقتضى الحكمة التي هي شرع كتاب الله

التكويني

التكويني وسنته نبيه صه كذلك لان الله يوجد على سنة الحكمة
ويكتب المعقولات على ماهي عليه في نفسه الامر والواقع وكون
وكون ذلك واصلا الى المعقولات بواسطة نبيه صه هو معنى
سنته وهو التلقي من الخالق والاداء الى الخلائق فلما انكحت
المادة التي هي الاب الصورة التي هي الام تميزت الاشياء بصورها
اى في بطن امهاتها لان الصورة هي الام كما يأتي فولدت الام التي
هي الصورة الشيء المتكون من المادة والصورة والمشية هي
آدم الاول وحواءه هي الجواز وهي كفوه لاتزيد عليه ولاتنقص
عنه كما اشرنا اليه سابقا فافهم وذلك لما ورد ان الله
الف الف عالم والف الف آدم انتم في آخر العوالم واولئك الآدميين
وفي بعض الاخبار لم يخلق منها شيء من الطين غيركم واشارت
الاخبار الى ان المراد منها الاطوار والعوالم ويعلم من ذلك ان
اول تلك الآدميين المشية وحواء ذلك الآدم هو الجواز والامكان
بقول مطلق يعني ان اريد به المشية الامكانية فالمراد بالجواز ح
الامكان المطلق الراجح وان اريد به المشية الكونية فالمراد بالجواز
ح المقيد المتساوى وان تفاوتت مراتبه في السبق الا انها
يجمعها كلها الوجود لبشرط شيء وقولي وهي كفوه معناه انها
لاتزيد عليه ولاتنقص عنه ومعنى هذا كما تقدم انه لايكون
شيء ممكن لاتتعلق به المشية ولايكون شيء من المشية خارجة
عن الامكان اذ خارج الامكان ليس الا الوجوب والوجوب لاتتعلق
به مشية وهذا هو النار المشار اليها في قوله تع ولو لم تمسسه

نار فمكانه الامكان ووقته السرمد هذا فى التاويل هو النار

المذكورة فى القران المجيد يعنى ان الحقيقة المحمدية التى هو الزيت فى

الآية فكادان تخرج فى الكون قبل التكوين وذلك لشدة قابليتها

وقربها من مقام المشية فمثل للمشية بالنار وللحقيقة المحمدية

بالدهن وللعقل الكلى المتكون من تعلق المشية بالحقيقة المحمدية

بالمصباح المتكون من تعلق النار بالدهن ووقت الفعل هو

السرمد واما اول فائض من الفعل وارض الجرز الذين هما قبل

العقل فعلى احتمال انهما لاحقان بالسرمد لتقدمهما على العقل

الذى هو ساوق لاول الدهر وعلى احتمال انهما من الدهريات

لان السرمد انما هو وقت للفعل وهما من المفعولات لا من الفعل

وعلى احتمال انهما برزخ بين السرمد والدهر فيكون وجههما فى

السرمد وفعلهما فى الدهر فهو للسرمد كالاطلس للزمان

فكما انه ليس محدبه فى مكان ولا زمان وانما المكان والزمان انتهيا به

لا يتخلف احد من هذه الثلثه عن الآخر وكلما قرب من محدبه من

الجسم والزمان والمكان لطف ورق وكلما بعد منه كثف وغلظ

فهواء المشية بالنسبة الى السرمد كالفلك الاطلس بالنسبة الى

الزمان فكما ان محدب الفلك الاطلس ليس فى مكان لانه محدد الامكنة

والجهات ولا فى زمان لان الزمان لا يكون الا ظرفا للجسم وليس وراء

محدبه جسم ليكون ما خرج من الزمان عن محدبه ظرفا له وهذا

هو الحق فى هذه المسئلة التى تسافلت دونها عقول الحكماء وانحطت

عنها

عنها افهام العلماء ولقد كثرت فيها الاقوال واختلفت وتنافرت
فيها الآراء واضطربت والحق هذا وهو ان المكان والزمان ظرفان
للجسم وهما من مشخصاته والمشخصات حدود الماهية واجزاء
القابلية والحدود والاجزاء مقومان للشيء فهي جزء ماهية ولا يمكن
ان يوجد جسم بلا مكان ولا زمان ولا مكان بلا جسم ولا زمان له ولا زمان
بلا جسم ولا مكان فكل واحد شرط للاخرين مقوم فيجب بحكم هذه
القواعد الضرورية ان تكون الثلثة متساوقة اذا وجد واحد
وجد الاثنان واذا فقد فقدا وهذا معنى قولي وانما المكان والزمان انتهيا
به لم يتخلف احد من هذه الثلثة عن الاخر واعلم ان الاجسام على
ثلثة اقسام قسم لطيف جدا تقرب لطافته عالم المثال كمحدب
لفلك الاطلس وقسم كثيف جدا كالمركبات السفلية مثل الحجارة
والتراب الكثيف وقسم متوسط بينهما كالافلاك السبعة و
حيث كان مشخصات كل شيء من نوعه في اللطافة والكثافة
وكان المكان والزمان من المشخصات كما تقدم وجب ان يكون
مكان محدب محدد الجهات وزمانه المتساوقين له كما الطف
ما يمكن فيهما بحيث لا يبقى لهما وجود فيما فوق ذلك وهما في
الافلاك الباقية متوسطان وفي الاجرام السفلية كثيفان غليظان
كل شيء منهما بحسب ما يشخصانه وفي دليل الحكمة دليل هذا
فان سرعة الحركة الفلك الاطلس وتوسط حركة الافلاك
وبطوء المتحركات السفلية ذلك واما فلك الثوابت فبطوء حركته
لكثرة تصادم الحركات المتعددة فيه اذ لكل نجم حركة بخصوصه

حركة تدويرا وحركة حامل والذى يقوى فى نفسى ثبوت افلاك
التداوير لها وبهذه النسبة تعتبر المجردات فان الدهر وقتها
وهو فى العقول كما فى المحدد الطف منه فى النفوس كما فى الافلاك
السبعة وشدة كثافته وغلظه فى الطبايع وجواهر الهباء
كالاجرام السفلية فاذا عرفت هذا فى الزمان وفى الدهر فاعلم
ان السرمد ليس فيه تعدد ولا تغاير فاعتبار التفاوت بالنسبة
الى وجوه المشية انما هو باعتبار تعلقها بمتعلقاتها على نحو ما ذكرنا
وانما ذكرنا هذا التقسيم والتفاوت فى الاجسام على جهة الحقيقة
لتعرف هذه النسبة هناك على جهة الاعتبار وقد اشار تع
الى شدة لطافته فى قوله يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه
نار ولم يكن هذا فى سائر الحوادث كذلك هذا الوجود
اى الجواز الراجح كلما قرب من نفسه من الفعل والامكان والسرمد
لطف ورق حتى يكاد يخفى عن نفسه وحتى يكاد يظهر فى كل شيئ
يعنى هذا الوجود الراجح نعنى المشية كلما قرب من نفسه اى
من لحاظ العلية من الفعل والامكان والسرمد ومن هنا بيانية
اى كل واحد من الفعل ومن الامكان الذى هو مكان الفعل ومن
السرمد الذى هو وقت الفعل قرب من نفسه اى من جهة لحاظ
عليته لنفسه لطف ورق اى لم يجد فى نفسه حتى يكاد يخفى
عن نفسه اى لا يشعر بنفسه لكمال فنائه فى وجه بقائه و
لم يجد نفسه حتى يكاد لا يخفى عن شيئ من اثاره لكمال ظهوره
بها لها وكلما بعد عن نفسه منها غلظ اى ظهر حتى

يكاد يظهر فى المفعولات وحتى يكاد يفقد منها وكل واحد
من الثلثة بعد عن نفسه اى عن لحاظ عليته لنفسه منها اى
من الثلثة غلظ يعنى ظهر حتى يكاد يظهر فى المفعولات التى هى
اثاره بالكلية او الجزئية اى الركنية اى حتى يقال ان هذه الاشياء
هى ذاته لاجل عدم ملاحظة بعض الصوفية كفرا واصحاب العلية
لنفسه قالوا هو جزء الاشياء وركنها الاعظم وان الاشياء مركبة
من وجود هو الفعل ومن ماهية هى الحدود والمشخصات وظهر
ايضا حتى يكاد يفقد منها اى لايكون علة لها وذلك عند عدم
ملاحظة عليته لنفسه التى هى عليته لان عليته لنفسه عين
عليته لغيره فاذا لم تلاحظ لم تعرف المعلولية فى المفعولات
اذ لا تعرف الا بملاحظة علية العلة فالامكان والسرمد
انتهيا به يعنى انهما انتهيا به وانتهى بهما كل واحد منها
بالآخرين وكما ان المحدد والمكان فى الزمان وهو والمحدد
فى المكان والزمان والمكان فى المحدد اى كل واحد من الثلثة ~~والمكان~~ فى
الزمان حاو للاثنين كذلك الفعل والامكان والسرمد كل واحد
منها حاو للاثنين الآخرين وكل واحد منها منته بالآخر من
الثلثة هذه الكلمات يعلم معناها مما سبق وهو ان كل
واحد منها حيث وجد وجد الاخران وحيث فقد فقد الآخران
فى الذات والصفات والتاثيرات الا ان الوجودات الثلثة
على اوضاع ثلثة فالواجب انه ذاته ومكانه ذاته هذا
القسم الاول مما يقال هو علية الوجود وهو الواجب تع وهو

واحد بكل اعتبار اى فى نفس الامر و فى الواقع و فى النقل و فى الاحتمال
والامكان والفرض لا كثرة فيه ولا تعدد لا فى ذاته ولا فى صفاته و
لا شريك له فى افعاله و لا فى عبادته فله التوحيد الخالص الا لله
الدين الخالص والممكن الذى هو الوجود المقيد وهو جميع
المفعولات مكانه غير زمانه وهما غير ذاته ان الاشياء
المخلوقة لا يمكن ان تنفك عن التاليف المقتضى للتعدد والتكثر
والمغائرة فى نفس صفاته وان كان اغيا يتعين و يتشخص بها الا انها
من حيث انفسها و من حيث مفهومها و قبل التاليف ولو
اعتبار امغائرة له فوجب اعتبار التعدد فيها فخلص التوحيد
الحق الله سبحانه واما الجواز الراجح فمكانه وزمانه بالنسبة
اليه باعتبار الاتحاد والمغائرة بين بين ليس على حد الوجوب
فى الاتحاد ولا على حد الممكن فى التعدد هذا بالنسبة الى نفسه
و بالنسبة الى ارتباطه بالممكن فمتغايرة مغايرة ابسط من
مغايرة الممكن فافهم ان الوجود الراجح اعنى المشية اذا
اعتبر مكانه الذى هو الامكان ووقته اعنى السرمد بالنسبة اليه
كانا متحدين معه فى نفسه الامر و فى الواقع متغايرين فى اعتبار
الفواد و بنسبته الى الوجود الحق باعتبار عنوانه اى دليله اعنى
مقاماته التى لا تعطيل لها فى كل مكان من حيث هى عنوان والى
الوجود المقيد اعنى المفعولات نسبة التوسط و ذالك باعتبار
مدرك الفواد فهو بين بين لان الواجب لا يدرك من عنوانه

التعدد والكثرة لا في الواقع ولا في التعقل والممكن يدرك منه التعدد في الطرفين وهذا لوجود الواجب لا يدرك منه التعدد في الواقع ويدرك منه في التعقل فهو بين بين وهذا مرادنا من قولنا ليس على حد الوجوب في الاتحاد ولا على حد الممكن في التعدد وقولي هذا بالنسبة الى نفسه اي هذا التوسط المذكور هو بالنسبة الى نفسه واما اذا اعتبرنا ذلك بالنسبة الى ارتباطه اي تعلقه بالممكن المتعدد المتكثر ففيه تغاير وتكثر باعتبار التعلق كما مثلنا في التمثيل بحركة يد الكاتب في تعلقها بالحروف المتعددة المغايرة المتكاثرة ولكن ليس مثل تغاير متعلقه لان تعدد متعلقه وتغايره ذاتي وتعدده ليس لذاته وانما هو منسوب اليه باعتبار المتعلق وهذا معنى قولي فمغايرة مغايرة ابسط من مغايرة الممكن الفائدة الرابعة في الاشارة الى تقسيم الفعل في الجملة هذه الفائدة معقودة فيتقسيم الفعل لانا لما ذكرنا بعض ما يتعلق ببيانه اقتضى بيانه ذكر تقسيمه الى هذه الاقسام في التسمية باعتبار متعلقه اعلم ان الفعل باعتبار مراتبه عند تعلقه بالمفعولات ينقسم الى اقسام فالاول مرتبة المشية وهي الذكر الاول كما قال الرضا ع ليونس الفعل اذا كان متعلق بوجود الشيء اعني كونه ليسمى مشيته لان الوجود هو اول ما يذكر به الشيء ولهذا قال الرضا ع ليونس تعلم ما المشية قال لا قال هي الذكر الاول قال تعلم ما الارادة قال لا قال هي العزيمة على ما يشاء فتعلم ما القدر قال لا قال هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء

الحديث ومعنى كون المشية هي الذكر الاول ان اول ذكر الله تعالى للشيء
ان يذكره بكونه اي بان يوجد كونه وايجاد الكون الذي هو الوجود
هو المشية والمراد بالذكر الاول المعنى المصدري ومعناه الوجود
على تاويله بالمفعول وعلى تاويله بالفاعل وهو المشية والمراد
ان الشيء قبل المشية لم يكن له ذكر في جميع مراتب الامكان فاول
ذكره معلوميته في كونه يعني ان الشيء اذا لم يكن شيئا لم يذكر
لانه انما يذكر بانه هو وانه شيء وشيئيته انما هي بوجوده اذ لا شيئية
لما لم يوجد فاول ان يكون مذكورا كونه شيئا وهو كونه موجودا
وهو اول ما يذكر به والفعل المتعلق بتكوينه هو المشية فلاجل
ذلك قال ع هي الذكر الاول يعني اول ما يذكر به فان قلت كيف يكون
هذا اول الذكر والشيء مذكور في العلم قبل ايجاده قلت قد قررنا
ان الشيء اول كونه معلوما كونه ممكنا وكونه ممكنا بالمشية الامكانية
وفي الكونية اول ما ذكر بها في كونه فاذا قيل المشية هي الذكر الاول
صدق على المشيتين الا انه هنا المراد به الذكر الاول الخاص المتشخص
المتميز وهو لا يتحقق الا في المشية الكونية واما المشية الامكانية فانه
وان كان مذكورا فيها قبل الكونية الا انه على وجه كلي لا يختص به بل
يصلح له ولغيره كما اذا اخذت مدادا بالقلم لتكتب اسم زيد فقبل
جهة — الكتابة لم يكن زيد مذكورا على الخصوص والتعيين بالمداد الذي
على القلم لجواز ان يبدو لك فتكتب اسم عمرو او لا تكتب شيئا
فليس مذكورا بمشيتك الامكانية على الحقيقة قبل ان تكتب

الاعلى جهة الامكان الذى تتساوى فيه هو وعمرو وخالد والجبل والبحر
وما اشبه ذلك فقولى لم يكن له ذكر فى جميع مراتب الامكان يعنى
على جهة الخصوص والتعين لاسمه وقولى فاول ذكر معلومية فى كونه
يعنى الذكر الخاص به كما قلنا   ومثاله فيما بيدك ولك ان تفعله
فانه لم يكن شيئا قبل ان تذكره فاذا ذكرته كان ذكرك له اول مراتب
وجوداته وهو كونه   يعنى ان الشيئ الذى تريد فعله لم يكن
له ذكر منك قبل فعلك والا لم يكن مفعولا لك او انك فعلته قبل
هذا فاذا قلت من الامرين كان عدما قبل فعلك ليس بمذكور فاذا
خطر قلبك فعله ذكرته وهو معنى انك شئت فعله باول خطوره
على قلبك واذا تاكد العزم كانت الارادة كما ياتى هذا مثال صحيح فى
حق من تكون منه الارادة وميل للفعل قبل ان يفعل ويتفكر ويتروى
واما الواجب عز وجل لم يكن كذلك لانه لا يفكر ولا يهم ولا يروى
وليس له ميل الى شيئ ولا داع يبعثه على الفعل وانما ذلك منه
سبحانه فعله للشيئ من غير سبق شيئ على فعله فاول ايجاد وجود
زيد هو مشيته تعالى لايجاد زيد لان وجوده اول ماذكره الله تعالى وهو
وجوده   والثانى الارادة وهى العزيمة على مايشاء وهى ثانى
ذكره ومعلومية فى عينه ولم يكن له وجود قبله الا الذكر الاول الذى
هو كونه وهو صدور الوجود قبل لزوم المهية له   هذا
القسم الثانى من اقسام الفعل باعتبار تسميته من حيث متعلقه
وهو الارادة التى هى العزيمة على مايشاء ويسمى الفعل بالارادة اذا كان
متعلق بالعين التى هى انيته ومهيته وهى اى الارادة ثانى ذكره لان

اول ذكره المشية وهذه الرتبة معلومة في عينه اي انه معلوم بعلمه
كما انه في الرتبة الاولى معلوم بكونه وانما قلنا هنا انها ثاني ذكره لان اول
ذكره المشية وبعد المشية الارادة وهي ثاني ذكره قولي الا لذكر الاول
الذي هو كونه يعني ان ذكره الاول بكونه اي بوجوده قبل لزوم المهية
به اذ بعد له ومنها تكون العين الى الذات لانها لا تتحقق الا بالكون
واعلم ان الكون لا ينفك عن العين لتلازمهما في الظهور الا انه
في التقدم الذاتي يكون الكون سابقا في التحقق على العين بسبعين سنة
وان كانا في الظهور متساوقين ه   وبها تلزمه المهية ف
بالمشية كانت الارادة لترتبها عليها   وبها اي بالارادة
تلزم المهية للوجود لانها هي المشية لها فيه وانما كانت الارادة
عن المشية لان الارادة مترتبة على المشية وذلك لان المشية هي
الذكر الاول والارادة هي العزيمة على ما يشاء فيكون مترتبا عليها
اي على المشية لانها العزيمة على المشية والعزيمة على الشي مترتبة
على سبق ثبوته   والثالث القدر وهو الهندسة الايجادية
وفيه ايجاد الحدود من الارزاق والآجال والبقاء والفناء وضبط
المقادير والهيئات الدهرية والزمانية من الوقت والمحل والكم والكيف
والرتبة والجهة والوضع والكتاب والاذن والاعراض ومقادير
الاشعة وجميع النهايات الى انقطاع وجوداته   هذا هو
القسم الثالث من اقسام الفعل باعتبار تسميته من حيث تعلقه
وهو القدر والمراد به فعل الله المتعلق بالحدود وقولي وهو
الهندسة الايجادية الخ كما هو في قول الرضا ع ليونس في تفسير

القدر

القدر وربما فسرت بالحدود او عطفت عليها اريد به ما يشملها
فان الهندسة هي الحدود المعنوية والظاهرية كالارزاق من الغذاء والعلوم
وتعليم الصناعات والتقسيم للاعمال الصالحات والطالحات والاسباب
المودية الى مسبباتها وكالآجال الابتدائية والانتهائية بمعنى ان كل
شيء حادث فله ابتداء معين وانتهاء مقدر وكالبقاء اى ان كل
شيء له بقاء في الاكوان مقدر لا يزيد ولا ينقص وكالفناء من الاكوان
كذلك وضبط المقادير ايضا كذلك يعني انها من التقدير لانها من
المشخصات كالهيئات الدهرية والزمانية كالجهات والساعات
والاوضاع والنسب وكالحدود المستقر الوقت والمحل والكم و
الكيف والرتبة والجهة الخ فان الهيئات الدهرية والزمانية تشمل
جميع الحدود والمقادير والعطف عليها عطف تفسيرى او عطف
خاص على العام وكالوضع بمعانيه الثلثة اعنى افتقار الجوهر الفرد
الى حيز الخ وترتب اجزاء الشيء بعضها على بعض وترتب اجزاء الشيء
على غيرها بل على الامور الخارجة وكالكتاب والمراد ان كل شيء فمن
اسباب كونه وبقائه وتوصله الى ما خلق له ان تكون جميع احواله و
اعماله واقواله وحركاته وسكناته مكتوبة في الكتب الالهية والالواح
السماوية والاجرام السفلية وغير ذلك لاقتضاء الاسباب منها
لمسبباتها فمنها المبادى التى بها وجود زيد متوقف على اثباته في
اللوح المحفوظ وفي الالواح الجزئية ووجوده مقتضى لايجاد امثاله و
صفاته في وجا اللوح ووجود الالواح فلو لم يقتض وجوده ذلك لم تقتض
كتابته في اللوح المحفوظ وجوده لان المقتضى من نوع واحد وان اختلفت

يكون ان الانسان منها انها الى ان يكون
عن الانسان الاول ان وجود ع

في الشدة والضعف وكالاذن يعني ان كل شيء لا يخرج من الامكان الى الاكوان
ومن الحركة الى السكون ومن السكون الى الحركة ومن حال الى حال ومن الاكوان
الى اكوان بمعنى انه لا ينتقل من شيء الى شيء بل ولا يبقى الى حال الا باذن الله تعالى
وكالاعراض يعني ان كل شيء فجميع ما تنسب اليه من الاعراض بجميع
ما يراد منها من مشخصاته ومعيناته وكذلك ما يلحق تلك الاعراض
من الاعراض واعراض الاعراض مثل الحركة وسرعة الحركة شدة وسرعة
وهكذا وكذا مقادير الاشعة واشعة الاشعة وهكذا الى تنتهي ٥
وجوداتها وهو قولنا ومقادير الاشعة وجميع النهايات الى انقطاع
وجوداته اي الى وجودات الشيء الذاتية والعرضية اللاحقة واللاحقة
للاحقة له وكل ذلك من احكام التقدير ومتعلقاته وما يتعلق به
من الفعل يسمى قدرا وفي هذا اول الخلق الثاني وبدء الحسنات
والشقاوة وبالارادة كان القدر لمرتبة عليها في هذا
القسم اعني القدر من اقسام الفعل اول الخلق الثاني يعني ان
الصانع اذا اراد ان يصنع شيئا لا بد له من مادة يصنع منها الشيء
فغير الله سبحانه يأخذ مادة مطلوبة مما صنع الله عز وجل واما الله
فلم يكن عنده في ملكه شيء الا ما صنعه فاذا اراد ان يخلق خلق اخلق
مادة ذلك المخلوق وصنعه من تلك المادة كالكاتب يصنع المداد اولا
ثم يكتب منه ما شاء فالخلق الاول هو صنع المادة والخلق الثاني
هو الصنع من تلك المادة كما مثلنا فالمداد هو الخلق الاول والكتابة
هو الخلق الثاني وهو ان يأخذ حصة من المادة ويقدرها على حسب
ما يريد فالتقدير هو الخلق الثاني وفيه السعادة والشقاوة مثل

المحشر

الخشب الذى هو الخلق الاول ليس فيه سعادة ولا شقاوة فاذا
عمل منه بابا او سريرا او صنما ثبتت السعادة والشقاوة فى الخلق
الثانى لانه محل التصور والصورة هى الام التى يسعد من يسعد فى
بطنها ويشقى من يشقى فى بطنها كما يأتى بيانه انشاء الله وقولى بالارادة
كان القدر من حديث الكاظم عم كما فى الكافى وانما كان القدر بالارادة
لانها هى صنع المادة التى يتوقف التقدير عليها ولهذا قلنا الترتبه
اى لترتب القدر على الارادة وهذه الاشياء المذكورة تجرى
فى الخلق الاول على نحو اشرف وانما ذكرت هذا لانه محل الهندسة و
هنا محل بساطة يعنى ان هذا الامور المذكورة اعنى ايجاد الكون
والعين الذى هو الخلق الاول وايجاد الحدود والهندسة الذى هو الخلق
الثانى وما فيهما من المراتب والتفصيل يجرى فى الخلق الاول اى ايجاد
الكون والعين فانا مثلا نقول بقول الصادق عم لا يكون شيئ فى
الارض ولا فى السماء الا بسبعة بمشية وارادة وقدر وقضاء و
اذن واجل وكتاب فمن زعم انه يقدر على نقص واحدة فقد كفر
او فقد اشرك على اختلاف الروايتين وكذا فى قوله على نقض بالضاد
المعجمة وبالمهملة على اختلاف الروايتين وظاهر الروايات ان المراد
بالشيئ هنا هو المفعولات من الغيب والشهادة فانا نقول
ايضا جار فى الافعال لعموم الشيئية ولاشتراك الكل فى مقتضيات
الحكمة فلا فرق فى ذلك بين الافعال والمفعولات بل كل تلك الأمور
السبعة تجرى فى كل شيئ من الحوادث فى كل شيئ بحسبه فالاشرف
والابسط تكون فيه بنحو اشرف وابسط نعم هى فى الخلق الثانى

اظهر واما فی الخلق الاول فتحقیقیۃ - فلاجل ذلک ذکرتها فی الخلق الثانی
ولهذا قلت وانما ذکرت هذا ای فی الخلق الثانی لانہ محل الهندسۃ
ای الحدود والمقادیر وهناک یعنی الخلق الاول محل البساطۃ
والرابع القضاء وهو اتمام ما قدر بترکیبہ علی النظم الطبیعی فالقدر
کتقدیر الآت السریر للطول والعرض والهیئۃ - والقضا ترکیبها
سریرا الرابع من الاقسام القضاء وهو اتمام ما قدر یعنی
ان الصانع اذا اخذ حصۃ من المادۃ وقدرها علی ما یرید قضاها الی
اتمامها علی الصورۃ المرادۃ لہ کالنجار اذا اخذ شیئا من الخشب وقدر
علی هیئۃ السریر من طول وعرض نظمہ واتمہ وهو معنی انہ قضاہ کما
قال عز من قائل فقضاهن سبع سموات الآیۃ والخامس
الامضاء وهو لازم القضاء وهو اظهارہ مبین العلل مشروح الاسباب
لاجتماع مراتب التعریف لاثار الصفات الفعلیۃ الالٰهیۃ فیہ
الخامس من الاقسام المذکورۃ الامضاء وهو فی الغالب لازم القضاء
یعنی لا ینفک عن القضاء ولذا ورد اذا قضاہ فقد امضاہ لان الشیء
اذا تم کان فی الغالب لا تعرض لہ موانع الامضاء من جهۃ ان القضاء و
الاتمام انما یکون من الفاعل لامضائہ وقل ان تکون الحکمۃ مقتضیۃ لعدم
اتمامہ خاصۃ ثم یبدو لہ محوہ نعم من جهۃ انہ بالاتمام لا یخرج عن
امکان المحو والتغییر والتبدیل بل جاز علیہ ذلک فربما جرت علیہ
المشیۃ بالتغییر فلذا قلنا فی الغالب لی ومعنی الامضاء اظهار الشیء
تاما ومعنی تمامہ اشتمالہ علی جمیع مالہ وما یترتب علیہ ومن ذلک
کونہ مبین العلل مشروح الاسباب لیکون دلیلا ومدلولا علیہ

ولو لم تظهر منه آثار المصنوعية لم يكن دليلا ولو لم تبدل منه ظلمة الاثنية لم يستدل عليه واذا لم يعرف منه الجهتان لم يحسن ايجاده الذى يتوقف الامضاء عليه فلذا قلنا مبين العلل مشروح الاسباب لاجتماع مراتب التعريف يعنى انه انما خلق ليعرف صانعه ويعرف به صانعه سبحانه فخلقه المعرف من الصانع سبحانه له ولغيره فى جميع مراتب وجوده كالكون والعين والقدر والقضاء فانها اى مراتب التعريف والتعرف فيما اجتمعت فى رتبة الامضاء لانه انما يكون بعد التمام فيجب ان يكون مبين العلل مشروح الاسباب اذ لا تنتظر مرتبة للتعرف والتعريف بعد وقولى لا آثار الذات كما توهم بعضهم فان الذات لا آثار لها الصفات وانما الآثار لافعالها وانما قلت الصفات الفعلية لان الآثار التى هى الآيات انما هى آيات للصفات التى هى جهة المعرفة وليست آيات للاسماء ولا للذات لان الاسماء لا يفيد المعرفة وانما تفيد التعيين فتصدق مع التشبيه والتعدد والحدوث والتركيب وكذلك الذات اذ لا آيات لها الا باعتبار افعالها وقولى فيه اى فى الامضاء لانتهاء كل الآثار والتعريف اليه فالاربع المراتب الاول هى الاركان للفعل والخامس بيانها يعنى ان المشية والارادة والقدر والقضاء هى اركان للفعل الذى يتم به المفعول باعتبار متعلقاتها كما قلنا سابقا فبالمشية كونه وبالارادة عينه وبالقدر حدوده وبالقضاء اتمامه فهذه الاقسام وان كانت واحدة باعتبار ذات الفعل لكنها باعتبار متعلقها اربعة وهى اركان للفعل اى المفعول الذى به يتم والامضاء الذى هو الخامس بيانها كما تقدم لاجتماع مراتب التعريف لا آثار

الصفات الفعلية فى معناه ان الآثار هى الاشخاص فى وهى آثار للصفات الفعلية لا آثار الذات الا آثار لصح

الصفات الفعلية الالهية فيه وبالقدر كان القضاء وبالقضاء
كان الامضاء هذا مأخوذ من حديث الكاظم ع في قوله فبالمشية
كانت الارادة وبالارادة كان القدر الخ بعضه صريح وبعضه في ضمنه
فهذه الاربعة هي صبح الازل قولي فهذه الاربعة انما كان
اربعة مع انه واحد لان تعدده في الاسماء انما هي باعتبار متعلقه
والنور الذي اشرق من صبح الازل اربعة انوار هي العرش الذي استوى
عليه الرحمن برحمانيته التي هي هذه الاربعة المراتب من الفعل النور
الذي اشرق من المشية وهو نور واحد وهو الوجود وهو الحقيقة
المحمدية ص وهو الماء الا انه بعد ارتباط القابليات به كان اربعة انوار
وهذه الانقسام من حكم الحكيم عز وجل بمقتضى القابليات وهذه
الانوار هي مجموع الصفات الرحمانية التي استوى به الرحمن عز وجل
على عرشه اي ظهر بها بمعنى اظهر اثار سلطانه وقدرته فيها وبها
واعطى كل ذي حق حقه بمقتضى قابليته وانما كانت اربعة لان مقتضى
قابليات الوجودات الكونية اربعة الخلق والرزق والموت والحيوة
كما قال عز من قائل الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم
وهذه الانوار الاربعة هي العرش فهي اركانه فهو مركب منها فهي العرش
وبها ظهر على العرش اذ العرش له اطلاقات وهذا احدها وقولي
التي هي هذه المراتب الاربع من الفعل اريد به ان المراتب الاربع من الفعل
التي ذكرنا انها انما تعددت باعتبار متعلقاتها انها بلحاظ تعددها
لتعدد متعلقاتها صدر عن كل واحد منها نور وتلك الانوار
الصادرة المتعددة باعتبار قابليتها هي هذه الاربعة الانوار التي

هي

هي هذه الاربعة بمجموع العرش واركان العرش بمعنى ان العرش مركب
منها وينقسم اليها فالنور المشرق عن المرتبة الاولى
وهو ركن العرش الايمن الاعلى وهو النور الابيض الاول
من الانوار الاربعة المشرقة من صبح الازل النور الابيض وهو
المشار اليه في آية النور مثل نوره كمشكوة فيها مصباح الاية وهو
العقل الكلي عقل الكل كما في الاخبار وكلام الحكماء وهو القلم
وهو اول الوجودات المقيدة وهو النور الابيض ومنه ضوء
النهار وعنه تفصل الارزاق بواسطة ميكائيل لان ميكائيل
يستمد منه في ايصال الارزاق الى المستحقين وطبعه بارد
رطب وهو الركن الايمن الاعلى يعنى الاول الباطن وهو اخر
المشية من اقسام الفعل والنور

نهال برومند چمن فتوت نمونه سربلند جویبار مروت نو گل گلشن
مرتبت شکوفه بستان کرامت غنچه گلزار حکمت چرخ کمال را جلد
محمود الاسامی بهین فرزند گرام خلد آشیان بهین فرزند جهان فضیلت و مرکز دایره
علم و حکمت و قطب گردون مرتبت منبع الفضل والکمال مطلع انوار
الافضال مخزن اسرار الفضل [illegible] و بهین اختر گردون عظمت و بهین
گوهر عمان عصمت خورشید آسمان حضارت السادات سلالة من علی
حمایت و در عصمت کبری محرر احقر بنده درایت
و کذلک مرتب [illegible]

[illegible]